







B.99  
Shuk



(فهرست الكتاب) \*

الموقف الاول في المقدمات وفيه مراد	١١	المقصد الثالث النظر الصحيح يفيد العلم عند	٤٦
المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل	١٢	الجمهور	٥٠
علم وفيه مقاصد	١٣	المقصد الرابع في كيفية افادة النظر للعلم	٥٤
الاول تعريفه	١٤	المقصد الخامس شرط النظر الخ	٥٥
المقصد الثاني موضوع العلم	١٥	المقصد السادس في معرفة الله تعالى	٥٦
المقصد الثالث فائده	١٦	المقصد السابع قد اختلف في اول واجب	٦٣
المقصد الرابع مرتبته	١٧	على المكلف	٥٠
المقصد الخامس مسائله	١٨	المقصد الثامن الذين قالوا النظر الصحيح	٦٤
المقصد السادس تسميته	١٩	يستلزم العلم	٥٠
المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه	٢٠	المقصد التاسع قال ابن سينا شرط افادة	٦٥
ثلاثة مذاهب	٢١	النظر للعلم التفتن لكيفية الاندراج	٥٠
المذهب الاول انه ضروري	٢٢	المقصد العاشر قد اختلف في ان العلم بدلالة	٦٦
المذهب الثاني انه ليس ضروريا	٢٣	الدليل هل يغير العلم بالمدلول	٥٠
المذهب الثالث انه نظري	٢٤	المرصد السادس في الطريق وفيه مقاصد	٦٧
المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد	٢٥	الاول في تحديده وتقسيمه	٥٠
الاول التصور والتصديق	٢٦	المقصد الثاني المعرف يجب معرفته قبل	٦٧
المقصد الثاني العلم الحادث ينقسم الى	٢٧	المعرف	٥٠
ضروري ومكتسب	٢٨	المقصد الثالث في الاستدلال اما بالقياس	٦٩
المقصد الثالث ان كلاما من التصور والتصديق	٢٩	او التمثيل او الاستقراء	٥٠
بعضه ضروري الخ	٣٠	المقصد الرابع القياس صورته خمس	٧٠
المقصد الرابع في بعض مذاهب ضعيفة في	٣١	المقصد الخامس ما مر من الطرق القوية	٧١
هذه المسئلة وهي اربع مذاهب	٣٢	المقصد السادس في المقدمات	٧٥
المذهب الاول ان الكل ضروري	٣٣	المقصد السابع الدليل اما عقلي او نقلي	٧٨
المذهب الثاني ان التصور لا يكتب بالنظر	٣٤	او مركب منهما	٥٠
المذهب الثالث ان ما اعتقاده لازم	٣٥	المقصد الثامن الدلائل النقلية هل تفيد	٧٩
نحو اثبات الصانع الخ	٣٦	البقين	٥٠
المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية	٣٧	الموقف الثاني في الامور العامة وفيه مقدمة	٨١
الاول المعترفون بهما (اي الحسيات	٣٨	ومرصد	٥٠
والبدهييات)	٣٩	المقدمة في قسمة المعلومات	٨١
الثانية القادحون في الحسيات فقط	٤٠	المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه	٨٣
الثالثة القادحون في البدهييات فقط	٤١	مقاصد	٥٠
الرابعة المنكرونها	٤٢	الاول في تعريفه (اي الوجود)	٨٣
الخامسة المنكرونها	٤٣	المقصد الثاني في انه مشترك	٩٠
مراد به يحصل	٤٤	المقصد الثالث في ان الوجود نفس الماهية	٩٢
الاول في تعريفه	٤٥	او جزؤها او زائد علم او فيه مذاهب	٥٠
ينقسم الى صحيح وفاسد	٤٦		



١٠٠	المقصد الرابع في الوجود الذهني	١٢٨	الاول في تصوراتها
١٠٣	المقصد الخامس المعدومات هل تتمايز ام لا	١٢٩	المقصد الثاني أن هذه امور اعتبارية لا و
١٠٣	المقصد السادس في أن المعدوم شيء ام لا	...	لها في الخارج
١٠٤	برهان التطبيق والنقض عليه	١٣١	في الفرق بين جهة القضية
١٠٧	في مجعولية الماهية	١٣٣	المقصد الثالث في ابجاث الواجب لذاته
١٠٧	خاتمة للمقصد السادس في معنى الشيء	١٣٤	المقصد الرابع في ابجاث الممكن لذاته
١٠٩	المقصد السابع الحال وهو الواسطة بين	١٣٥	بحث ترجيح احد المتساويين وعدمه
...	الموجود والمعدوم	١٣٦	شبه المنكرين عدة الخ
١١١	خاتمة للمقصد السابع في تفريعات القائلين	١٤٣	المقصد الخامس في ابجاث القديم
...	بالحال	١٤٨	المقصد السادس في ابجاث الحدوث
١١٢	المقصد الثاني في الماهية وفيه مقاصد	١٤٩	في الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي
١١٢	الاول في تميز الماهية عما عداها	١٥١	المقصد الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد
١١٣	المقصد الثاني في اعتبار الماهية بالقياس	١٥١	الاول الوحدة تساوق الوجود
...	الى عوارضها	١٥٢	المقصد الثاني قد اختلف في وجودهما
١١٤	المقصد الثالث الماهية المجردة موجودة	١٥٣	المقصد الثالث مقابلة الوحدة والكثرة ليست
١١٤	المقصد الرابع الماهية اما بسيطة	...	ذاتية
...	او مركبة	١٥٥	المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع مختلفة
١١٥	المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية	...	بالماهية
...	المركبة	١٥٥	المقصد الخامس في اقسام الواحد
١١٦	المقصد السادس الماهيات هل هي مجعولة	١٥٧	المقصد السادس الوحدة تنوع الخ
...	ام لا	١٥٧	المقصد السابع الاثنان هما الغيران
١١٨	المقصد السابع المركب اما ذات واما صفة	١٥٩	المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان
١١٨	المقصد الثامن انما يحكم بكون الماهية	١٦٠	المقصد التاسع الاثنان عندها هل الحق ثلاثة
...	مركبة اذا علم انها متشاركة	...	اقسام
١١٩	المقصد التاسع لا بد في تركيب الماهية من	١٦٣	المقصد العاشر كل متماثلين فانهما
...	حاجة الاجزاء بعضها الى بعض	...	لا يجتمعان
١٢٠	المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب	١٦٤	المقصد الحادي عشر المتقابلان لا يجتمعان في
...	حاجة بعض الاجزاء الى بعض	...	زمان واحد
١٢١	بيان صحة الحمل	١٦٧	خاتمة التقابل بالذات انما هو بين السلب
١٢٤	المقصد الحادي عشر الماهية قبل الشراكة	...	والايجاب
...	دون التعيين	١٦٧	المقصد الخامس في العلة والمعلول وفيه
١٢٦	المقصد الثاني عشر التعيين ان علة بالماهية	...	مقاصد
...	اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر	١٦٧	الاول تصور احتياج الشيء الى غيره
...	نوعها في الشخص	...	ضروري
١٢٨	المقصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع	١٧٠	المقصد الثاني الواحد بالشخص لا يعمل
...	والقدم والحدوث وفيه مقاصد	...	بعلمتين مستقتلتين



- ١٧٢ المقصد الثالث يجوز عندنا استناد آثار ... المقصد السابع ذهب الشيخ ومتبعوه ...  
 ... متعددة الى مؤثر واحد بسيط ... الى أن العرض لا يبقى زمانين ...  
 ١٧٣ المقصد الرابع قال الحكماء البسيط ... المقصد الثامن العرض الواحد لا يقوم بمحلين ...  
 ... لا يكون قابلاً لوفاء ... ضرورة ...  
 ١٧٤ المقصد الخامس قال الحكماء القوة ... المرصد الثاني في الكم وفيه مقاصد ...  
 ... الجسمانية لا تفيد اثر غير متناه لا في المدة ... الاول الكم له خواص ثلاث ...  
 ... ولا في الشدة ولا في العدة ... المقصد الثاني في اقسامه ...  
 ١٧٥ المقصد السادس الدور ممتنع ... المقصد الثالث الابعاد الثلاثة الجسمية الخ ...  
 ١٧٦ المقصد السابع العلة مع المعلول الخ ... المقصد الرابع الحكم اما بالذات واما ...  
 ١٧٧ المقصد الثامن التسلسل محال ... بالعرض ...  
 ... لوجوه ... المقصد الخامس أن المتكلمين أنكروا العدد ...  
 ١٨٤ المقصد التاسع الفرق بين جزء العلة ... وفيه تفصيل الوحدة والكمرة ...  
 ... وشرطها ... المقصد السادس انهم أنكروا المقدار ...  
 ١٨٤ المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول ... المقصد السابع انهم أنكروا الزمان ...  
 ... على اصطلاح مثبتى الاحوال وفيه ... المقصد الثامن في حقيقة الزمان وفيه ...  
 ... مسائل ... مذهب ...  
 ١٩٠ الموقف الثالث في الاعراض من ... المقصد التاسع في المكان ...  
 ... مقدمة ومراد ... ٢٢١ فهذه ثلاثة احتمالات الاحتمال الاول انه السطح ...  
 ١٩٠ المقدمة في تقسيم الصفات ... الباطن من الحاوى ...  
 ١٩١ المرصد الاول في ابحاثه الكلية وفيه ... الاحتمال الثاني انه بعدد موجود يتفذه ...  
 ... مقاصد ... الجسم ...  
 ١٩١ الاول في تعريف العرض ... الاحتمال الثالث انه البعد المفروض وهو ...  
 ١٩٢ المقصد الثاني في اقسامه عند ... الخلاء ...  
 ... المتكلمين ... المرصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة ...  
 ١٩٢ المقصد الثالث في اقسامه عند ... وفصول ...  
 ... الحكماء ... المقدمة في تعريف الكيف واقسامه ...  
 ١٩٣ في تفصيل المقولات ... الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة ...  
 ١٩٦ المقصد الرابع في اثبات العرض ... وانواع الكيفيات خمسة ...  
 ١٩٦ المقصد الخامس في أن العرض لا ينتقل ... النوع الاول المماس وفيه مقاصد ...  
 ... من محل الى محل ... الاول في الحرارة وفيها مباحث ...  
 ١٩٧ المقصد السادس لا يجوز قيام العرض ... المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها ...  
 ... بالعرض عند اكثر العلماء ... مباحث ...



٢٤٠	تفسير السيلان	٢٦٦	المقصد الرابع هل يمكن الجمع بين الساكنين
٢٤١	المقصد الثالث في الاعتقاد وفيه مباحث	٢٦٦	النوع الرابع المذوقات وهي الطعوم وفيها
٢٤٢	مبحث الجهات الست	...	مقصدان
٢٥٢	المقصد الرابع الصلابة واللين	٢٦٦	الاول أن اصوامها تسعة
٢٥٢	المقصد الخامس الملاسة والخشونة	٢٦٩	المقصد الثاني هذه هي الطعوم البسيطة
٢٥٢	النوع الثاني المبصرات وفيه قسمان	...	ويتركب منها طعوم لانهاية لها
٢٥٢	القسم الاول في الالوان وفيه مقاصد	٢٧٠	النوع الخامس في المشعومات
٢٥٢	المقصد الاول قال بعض لا وجود للون	٢٧٠	الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية وهي
٢٥٢	وقد يحدث البياض لوجوه خسة	...	انواع
٢٥٥	المقصد الثاني قال ابن سينا الضوء شرط	٢٧٠	النوع الاول في الحياة وفيه مقاصد
...	وجود اللون	٢٧٠	الاول في تعريفها
٢٥٦	المقصد الثالث الظلمة	٢٧١	المقصد الثاني في شرطها
٢٥٦	فرع (يتعلق بالظلمة)	٢٧٢	المقصد الثالث فيما يقابل الحياة
٢٥٦	القسم الثاني في الاضواء وفيه مقاصد اربعة	٢٧٢	النوع الثاني العلم وفيه مقاصد
٢٥٦	الاول أن الضوء اجسام صغار	٢٧٢	الاول (في تعريف العلم)
٢٥٧	فروع على بطلان ككون الضوء	٢٧٥	المقصد الثاني العلم الواحد الحادث هل يجوز
...	جسما	...	تعلقه بمعلومين
٢٥٩	المقصد الثاني في مراتبه (اي الضوء)	٢٧٧	المقصد الثالث الجهل المركب
٢٥٩	المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء	٢٧٨	المقصد الرابع (في الجهل والسهو والنسيان)
٢٦٠	المقصد الرابع أن ثمة شيئا غير الضوء يترقق	٢٧٨	المقصد الخامس ادراك الحواس الخمس
٢٦٠	النوع الثالث المسروعات وهي الاصوات	...	عند الشيخ علم بمتعلقاتها
...	والحروف	٢٧٩	المقصد السادس الحكماء قالوا الصور
٢٦٠	ومباحثه قسمان القسم الاول في الصوت	...	العقلية تتمازج عن الخارجية
...	وفيه مقاصد	٢٨١	المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيلي
٢٦٠	المقصد الاول قد اشبهت عند بعضهم ماهيته	...	واجمالي
٢٦١	المقصد الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء	٢٨٢	فرعان
٢٦٢	المقصد الثالث الصوت موجود في الخارج	٢٨٣	المقصد الثامن الشيء قد يعلم بالفعل وقد يعلم
٢٦٣	المقصد الرابع الهواء اذا صادم جسما الخ	...	بالقوة
٢٦٣	فرعان على القول بوجود الصدى	٢٨٣	المقصد التاسع العلم اما فاعل او اما متفعلي
٢٦٤	القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد	٢٨٣	المقصد العاشر مراتب العقل اربع
...	اربعة	٢٨٥	المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف
٢٦٤	الاول عرفه ابن سينا بأنه كيفية تعرض	٢٨٥	المقصد الثاني عشر كل علمين تعلقا بمعلومين
...	للصوت	...	فهما مختلفان
٢٦٥	المقصد الثاني الحروف تنقسم من	٢٨٦	المقصد الثالث عشر هل يتقلب الضروري
...	وجوه	...	نظريا والنظري ضروريا
٢٦٥	المقصد الثالث هل يمكن الابتداء	٢٨٧	المقصد الرابع عشر هل يستند العلم الضروري
...	بالساكن	...	الى النظري



- ٢٨٨ المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم ٢٠٤ المقصد الحادي عشر القدرة المحركة بمنة  
... على الامع لوم له ... وبسرة هل تقدر على التصعيد
- ٢٨٩ المقصد السادس عشر محل العلم الحادث ٢٠٤ المقصد الثاني عشر القدرة مغايرة للزاج  
... غير متعين عقلا ...
- ٢٩٠ المقصد الثالث الارادة وفيها مقاصد ٢٠٥ المقصد الثالث عشر الخلق ملكة تصدر  
... عنها الخ ...
- ٢٨٩ الاول في تعريفها ٢٠٦ خاتمة في تفسير كليات نفسانية قريبة مما مر  
٢٨٩ المقصد الثاني الارادة القديمة توجب ٢٠٦ المحبة والرضا والترك والعزم  
... المراد ...
- ٢٩٠ المقصد الثالث الارادة عندنا غير ٢٠٧ النوع الخامس بقية الكليات النفسية وفيه  
... مشروطة باعتقاد النفع او يميل يتبعه ... مقصدان
- ٢٩٠ المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة ٢١٠ المقصد الثاني الصحة والمرض  
٢٩١ المقصد الخامس انها غير التقى ٢١٢ الفصل الثالث من فصول الكيف في الكيفيات  
٢٩١ المقصد السادس قال الشيخ ... المختصة بالكليات وفيه مقصدان
- ... ارادة الشيء كراهة ضده ٢١٢ الاول انها عارضة لا كم اما وحدها او مع غيرها  
٢٩٢ المقصد السابع قال القاضي و ابو عبد الله ... وفيه تحقيق معنى الراوية
- ... البصري الارادة تفيد متعلقها صفة ٢١٣ المقصد الثاني قال المهندسون الخط المستقيم  
٢٩٢ النوع الرابع القدرة وفيه مقاصد ... الخ
- ٢٩٢ الاول في تعريف القدرة ٢١٤ تنبيه
- ٢٩٣ المقصد الثاني هل يجوز مقدرين قادرين ٢١٤ الفصل الرابع في الكيفيات الاستعدادية  
٢٩٤ المقصد الثالث أن القدرة صفة وجودية ٢١٥ المرصد الرابع في النسب وفيه مقدمة  
٢٩٤ المقصد الرابع اختلاف في طريق اثباتها ... وفصلان
- ... (اي القدرة الحادثة) ٢١٥ المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية
- ٢٩٤ المقصد الخامس قال الشيخ القدرة الحادثة ٢١٦ الفصل الاول في مباحث المتكلمين  
... مع الفعل ... في الاكوان وفيه مقاصد
- ٢٩٧ فروع للمعتزلة ٢١٦ الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات  
٢٩٧ المقصد السادس المنوع عن الفعل هل ... التسمية قد اعترفوا بالايين وسواء بالكون
- ... هو قادر عليه ٢١٧ تنبيه
- ٢٩٨ المقصد السابع قال الشيخ انها اي القدرة ٢١٧ المقصد الثاني انواع الكون اربعة الكون  
... لا تتعلق بالضدين ...
- ٢٩٩ المقصد الثامن العجز عرض مضاد للقدرة ٢١٨ المقصد الثالث الكون وجوده ضروري  
٣٠٠ المقصد التاسع المقدور هل هو تبع للعلم ٢١٩ المقصد الرابع فيما اختلف في كونه مقتركا  
... اول الارادة ...
- ٣٠٠ المقصد العاشر هل النوم ضد للقدرة ٢١٩ المقصد الخامس اتفقوا على انه يجوز وجود  
... جوهر فرد محفوف بسنة جواهر ...
- ٣٠١ واما الرؤيا فخيال باطل ٢٢٠ فروع في الاجتماع والافتراق
- ٣٠٢ فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز ٢٢٢ المقصد السادس من لم يجعل المماس كونا الخ



٢٢٢	المقصد السابع في اختلافات المعتبرة في	٢٥٠	المقدمة في تعريفه وتقسيمه
...	احكام الاكوان	٢٥٢	المرصد الاول في الجسم وفيه فصول
٢٢٤	الفصل الثاني في مباحث الاين على رأى	٢٥٢	الفصل الاول في بيان حقيقة واجرائه وفيه
...	الحكام وفيه مقاصد	...	مقاصد
٢٢٤	الاول الجسم اما أن يكون متحركا	٢٥٢	الاول في حده
...	اولا يكون	٢٥٥	المقصد الثاني في ليس الجسم بمجموع اعراض
٢٢٦	المقصد الثاني ذهب ارسطو الى ان الحركة	...	مجمعة
...	تقال لمعنيين	٢٥٦	المقصد الثالث الجسم البسيط يقبل القسمة الخ
٢٢٨	المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من	٢٥٧	المقصد الرابع في حجة المتكلمين على مذهبهم
...	المقولات عندهم	...	وهي نوعان
٢٣٥	المقصد الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست	٢٥٧	النوع الاول ان يبين اولان كل منقسم الخ
...	هي الجسمية ولا الطبيعية	٢٥٩	النوع الثاني ان يبين تركيب الجسم منها الخ
٢٣٦	المقصد الخامس الحركة تقتضي امورا ستة	٢٦٢	المقصد الخامس حجة الحكماء على ان الجسم
٢٣٦	المقصد السادس قد علمت أن الحركة متعلقة	...	البسيط واحد الخ
...	بامور ستة فوحدتها الخ	٢٦٥	المقصد السادس في تحرير مذهب الحكماء
٢٣٨	المقصد السابع الحركات منها ما هي متضادة	...	في الاجسام البسيطة الطباع
٢٣٨	المقصد الثامن تضاد الحركة	٢٦٦	المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهبولي
...	ليس لتضاد ما فيها	...	والصورة
٢٤٠	تنبيه (في المبدأ والمتنهى)	٢٧٠	المقصد الثامن في تفريعات اهم على
٢٤٢	المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات	...	الهبولي
٢٤٢	المقصد العاشر ما يوصف بالحركة الخ	٢٧٦	الفصل الثاني في اقسام الجسم واحكام كل قسم
٢٤٣	المقصد الحادي عشر الحركة اما سريعة الخ	...	منها وفيه مقدمة واقسام
٢٤٤	المقصد الثاني عشر علة البطء	٢٧٦	المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب
٢٤٤	المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء	٢٧٩	القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد
...	والجواني الى أن بين كل حركتين	٢٧٩	الاول أن الحكماء زعموا أن الافلاك تسعة
...	سكونا	٢٨٠	المقصد الثاني في المحدد
٢٤٦	المرصد الخامس في الاضافة وفيه	٢٨٢	ثم له اى للمحدد احكام
...	مقاصد	٢٩٠	المقصد الثالث في ذلك الثوابت
٢٤٦	الاول الابوة	٢٩٠	ولتختم هذا البحث بخاتمتين
٢٤٦	المقصد الثاني للمضاف خواص	٢٩٠	الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم
٢٤٧	المقصد الثالث الاضافة لا تستقل	٢٩١	الثانية الموافق المركز يقطع عند مركز الارض الخ
...	بوجودها	٢٩٢	المقصد الرابع في فلك الشمس
٢٤٧	المقصد الرابع تلحق الاضافة تقسيمات	٢٩٣	المقصد الخامس في افلاك القمر
٢٤٨	المقصد الخامس ومن اقسام المضاف التقدم	٢٩٥	تنبيه
...	والتأخر	٢٩٥	المقصد السادس في افلاك الخمسة الباقية
٢٥٠	الموقف الرابع في الجوهر وفيه مقدمة	...	المسماة بالمتغيرة
...	ومرارد	٢٩٨	القسم الثاني في الكواكب وفيه مقاصد



٣٩٨	الأول في الهلال والبدر	٣٩٨	السبعة
٣٩٩	المقصد الثاني في خسوف القمر	٤١٧	القسم الثاني غير المنطوقة
٣٩٩	المقصد الثالث في كسوف الشمس	٤١٧	الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه
٤٠٠	المقصد الرابع في محو القمر	٤١٧	مقدمة وثلاثة أقسام
٤٠٠	المقصد الخامس في المجرة	٤١٧	المقدمة في تعريف النفس
٤٠٠	القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد	٤١٨	تنبيهات
٤٠٠	الأول المتأخرون على أنها أربعة أقسام	٤١٩	النفس الفلكية
٤٠٢	المقصد الثاني زعموا أن الأرض كرية	٤١٩	القسم الأول في النفس النباتية وهي أربع
٤٠٣	المقصد الثالث قالوا والماء كرى أيضا	٤١٩	الغاذية والنامية
٤٠٣	المقصد الرابع الأرض في وسط الكل	٤٢٠	المولدة والمصورة
٤٠٣	المقصد الخامس ليس للأرض عند الأقاليم	٤٢١	القوة الجاذبة
٤٠٤	قدر محسوس	٤٢١	الهاضمة
٤٠٤	المقصد السادس الأرض ساكنة وقيل هابطة	٤٢٢	ثم للهضم مراتب أربع
٤٠٥	المقصد السابع ما يوازى من الأرض	٤٢٢	الأولى في المعدة
٤٠٥	معدل النهار الخ	٤٢٢	الثانية في الكبد
٤٠٧	المقصد الثامن سبب الصبح كره البحار تنكيف	٤٢٣	الثالثة في العروق
٤٠٧	بالضوء	٤٢٣	الرابعة في الأعضاء
٤٠٧	المقصد التاسع في الأرض تلال ووهاد الخ	٤٢٣	تنبيهات
٤٠٨	المقصد العاشر في سبب تكون الجبال	٤٢٣	الأول أن لكل مرتبة من مراتب الهضم
٤٠٨	المقصد الحادي عشر العناصر الأربعة	٤٢٣	فضلا
٤٠٨	قبل الكون والفساد	٤٢٣	الثاني (في بيان معنى الغذاء)
٤٠٩	المقصد الثاني عشر زعموا أن هذه العناصر	٤٢٤	القوة الماسكة
٤٠٩	هي الأركان	٤٢٤	القوة الدافعة
٤١٠	المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبع	٤٢٤	تنبيه في إثبات تعدد القوى وتغايرها
٤١٠	القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج	٤٢٥	تنبيهات آخران
٤١٠	وفيه ثلاثة فصول	٤٢٦	القسم الثاني في النفس الحيوانية وهي أما
٤١٠	الفصل الأول في المزاج وفيه مقاصد	٤٢٦	مدركة وأما محركة والمدركة أما ظاهرة وأما
٤١٠	الأول قالوا الصورة الجسمية تفعل أولا	٤٢٦	باطنة فهذه أنواع ثلاثة
٤١٠	في مادتها الخ	٤٢٦	النوع الأول القوى المدركة الظاهرة وهي
٤١٠	تعريف المزاج بأنه كيفية متشابهة الخ	٤٢٦	المشاعر الخمس
٤١٢	تنبيه على مذاهب في المزاج	٤٢٦	الأول البصر
٤١٣	المقصد الثاني في أقسام المزاج	٤٢٦	المشعر الثاني السمع
٤١٣	اعتدال حقيقي واعتدال طبي	٤٢٦	المشعر الثالث قوة الشم
٤١٥	اتفقوا على أن اعتدال أنواع المركبات نوع	٤٢٦	المشعر الرابع الذوق
٤١٦	الإنسان	٤٢٦	المشعر الخامس من الله من
٤١٦	الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات	٤٢٦	تنبيهات
٤١٦	ويتقسم إلى قسمين	٤٢٦	وهنا البحوث
٤١٦	القسم الأول المنطوقة وهي الأجساد	٤٢٦	النوع الثاني القوى المدركة الباطنة وهي خمس



٤٥٦ الاول في النفوس الفلكية	٤٣٣ الاولى الحس المشتركة
٤٥٧ المقصد الثاني في أن النفوس الانسانية	٤٣٤ الثانية الخيال
... مجردة	٤٣٤ الثالثة القوة الوهمية
٤٥٩ خاتمة في رواية مذاهب المنكرين لتجرد	٤٣٥ الرابعة القوة الحافظة
... النفس الناطقة	٤٣٥ الخامسة المتخيلة
٤٥٩ المقصد الثالث في أن النفس الناطقة حادثة	٤٣٥ ولتختتم هذا النوع بأبحاث
٤٦٠ تنبيه قال ارسطو كل حادث لا بد له من شرط	٤٣٥ خاتمة لأبحاث النوع الثاني
... حادث وفيه ابطال التنازع	٤٣٦ النوع الثالث القوى الفاعلة
٤٦١ المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن	٤٣٦ القسم الثالث في النفس الانسانية
٤٦١ المرصد الرابع في العقل وفيه مقاصد	... وقواها
٤٦١ الاول في اثباته	٤٣٧ القوة النظرية والقوة العملية
٤٦٢ المقصد الثاني في ترتيب الموجودات على	٤٣٧ الفهم والخيال والحياة
... رأيهم	٤٣٧ القسم الخامس في المركبات التي لا مزاج لها
٤٦٣ المقصد الثالث في اسكان العقول	٤٤١ المرصد الثاني في عوارض الاجسام وفيه
... وهي سبعة	... مقاصد
٤٦٥ خاتمة في الجن والشیاطین	٤٤١ الاول في أن الاجسام محدثة
٤٦٥ الموقف الخامس في الالهيات وفيه سبعة	٤٤٢ لثاني حدوث الاجسام بذواتها واصفاتها
... مرصد	... مسالك
٤٦٥ المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد	٤٤٥ احتج الخصم على القدم بشبه اربع
٤٦٥ المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك	٤٤٧ المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد
٤٦٦ المسلك الاول للمتكلمين	... وجوده
٤٦٦ المسلك الثاني للحكام	٤٤٧ المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا
٤٦٦ المسلك الثالث لبعض المتأخرين	... للنظام
٤٦٨ المسلك الرابع وهو عارضنا لاستخراج	٤٤٨ المقصد الرابع الجوهر يمتنع عليها
٤٦٨ المسلك الخامس وهو قريب مما قبله	... التداخل
٤٦٩ المسلك السادس ما اشار اليه بعض	٤٤٨ المقصد الخامس وحدة الجوهر ووحدة
... الفضلاء	... حيزه متلازمان
٤٦٩ في ذكر شبهات كثيرة	٤٤٩ المقصد السادس الجسم هل يخلو عن
٤٦٩ خاتمة للمقصد الاول	... العرض وضده
٤٧٠ المقصد الثاني في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر	٤٥٠ المقصد السابع الابعاد متناهية
... الذوات	٤٥١ برهان الموازاة
٤٧١ تنبيه نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى	٤٥٢ البرهان السلي
... وجوده المشتركة الخ	٤٥٤ برهان الترس وبرهان التطبيق
٤٧١ المقصد الثالث في ان وجوده نفس	٤٥٥ المقصد الثامن جواز المتكلمون وجود
... ماهيته اوزان	... عالم آخر الخ
٤٧١ المرصد الثاني في تزيينه تعالى وفيه	٤٥٦ المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة
... مقاصد	... وفيه مقاصد



- ٤٧١ الاول أنه تعالى ليس في جهة ولا في مكان  
 ٤٧٢ المقصد الثاني في أنه تعالى ليس بجسم  
 ٤٧٤ المقصد الثالث أنه تعالى ليس بجوهر  
 ... ولا عرضا  
 ٤٧٤ المقصد الرابع أنه تعالى ليس في زمان  
 ٤٧٤ تنبيه يعلم مما ذكرنا أناسوا قلنا العالم  
 ... حادث الخ  
 ٤٧٥ المقصد الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره  
 ٤٧٥ تنبيه كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفاته  
 ... في غيره  
 ٤٧٥ المقصد السادس في أنه تعالى يتمتع أن يقوم  
 ... بذاته بحادث  
 ٤٧٨ المقصد السابع اتفق العقلاء على أنه تعالى  
 ... لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة  
 ٤٧٨ المرصد الثالث في توحده تعالى  
 ٤٧٩ المرصد الرابع في الصفات الوجودية  
 ... وفيه مقاصد  
 ٤٧٩ الاول في اثبات الصفات على وجه  
 ... عام  
 ٤٨٠ تفصيل صفة العلم  
 ٤٨٠ كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته  
 ٤٨١ المقصد الثاني في قدرته وفيه بحثان  
 ٤٨١ الاول في أنه تعالى قادر  
 ٤٨٢ احتج الحكماء على إيجابه بوجوه  
 ٤٨٣ القادر من أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل  
 ٤٨٤ فروع على اثبات القدرة عندنا  
 ٤٨٤ تنبيه القدرة صفة زائدة  
 ٤٨٤ البحث الثاني في أن قدرته تعالى تم  
 ... سائر الممكنات  
 ٤٨٥ اعلم أن المخالفين في هذا الأصل اعنى  
 ... عموم قدرته تعالى للمكانات كلها وهو اعظم  
 ... الاصول فرق  
 ٤٨٦ المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه  
 ... بحثان  
 ٤٨٦ البحث الاول في اثباته  
 ٤٨٦ مسلوك المتكلمين في ذلك  
 ٤٨٧ مسلوك الحكماء فيه  
 ٤٨٨ البحث الثاني أن علمه تعالى يتم المفهومات كلها  
 ٤٩١ تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى لما تر  
 ... وانكره المعتزلة لوجوه  
 ٤٩٢ المقصد الرابع في أنه تعالى حي  
 ٤٩٢ المقصد الخامس في أنه تعالى مرید وفيه بحثان  
 ٤٩٢ البحث الاول في اثبات الارادة  
 ٤٩٢ البحث الثاني ارادته تعالى قديمة  
 ٤٩٤ حاشية في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه  
 ... تعالى مریدا  
 ٤٩٤ المقصد السادس في أنه تعالى سميع بصير  
 ٤٩٥ المقصد السابع في أنه تعالى متكلم  
 ٤٩٨ تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا  
 ٤٩٨ تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى  
 ٤٩٩ واعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق  
 ... كلام الله تعالى  
 ٤٩٩ المقصد الثامن في صفات اختلاف فيها وفيه  
 ... مقدمة ومسائل  
 ٤٩٩ الاولى البقاء  
 ٥٠٠ تنبيه في اثبات البقاء  
 ٥٠٠ الصفة الثانية القدم  
 ٥٠١ الثالثة الاستواء  
 ٥٠١ الرابعة الوجه  
 ٥٠١ الخامسة اليد  
 ٥٠٣ السادسة العينان  
 ٥٠٢ السابعة الخنب  
 ٥٠٢ الثامنة القدم  
 ٥٠٢ التاسعة الاصبع  
 ٥٠٢ العاشرة العين  
 ٥٠٢ الحادية عشرة التكوين  
 ٥٠٣ المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى  
 ... وفيه مقصدان  
 ٥٠٣ المقصد الاول في الرؤية  
 ٥٠٣ المقام الاول في صحة الرؤية  
 ٥٠٣ المسالك الاول النقل والعمدة في ذلك قوله  
 ... تعالى رب ارني الخ  
 ٥٠٣ والاحتجاج به من وجهين  
 ٥٠٤ الاعتراض على الوجه الاول



- ٥٠٦ المسلك الثاني هو العقل  
 ٥٠٦ ثم الاعتراض عليه من وجوه  
 ٥٠٩ المقام الثاني في وقوع الرؤية  
 ٥٠٩ والمعتقد فيه ممكن  
 ٥٠٩ الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الخ  
 ٥١١ المسلك الثاني في اثبات الوقوع  
 ٥١١ المقام الثالث في شبه المنكرين وردّها  
 ... وتنقسم الى عقلية ونقلية  
 ٥١١ الاولى شبهة الموانع  
 ٥١١ وشرايط الرؤية ثمانية  
 ٥١٢ الثانية شبهة المقابلة  
 ٥١٢ الثالثة شبهة الانطباع  
 ٥١٣ واما شبهة السمعية فاربع  
 ٥١٣ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار  
 ٥١٣ الثانية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية  
 ... الا وقد استعظمه  
 ٥١٤ الثالثة قوله تعالى لن تراني  
 ٥١٤ الرابعة قوله تعالى وما كان لبشر الخ  
 ٥١٤ تذييب الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية  
 ٥١٤ المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله  
 ... والكلام في الوقوع والجواز  
 ٥١٥ المرصد السادس في افعاله تعالى  
 ... وفيه مقاصد  
 ٥١٥ الاول في ان افعال العباد واقعة بقدرة  
 ... الله تعالى وخدها  
 ٥١٥ جواز الاستاذ اجتماع المؤثرين على  
 ... اثر واحد  
 ٥١٩ واعتراض عليه بأن العلم تابع للعلوم  
 ٥٢٠ المقصد الثاني في التوليد وفروعه  
 ٥٢٤ المقصد الثالث في البحث عن امور صريح  
 ... بها القرآن وانه قد الاجماع عليها  
 ٥٢٥ المقتول عند اهل الحق ميت باجله  
 ٥٢٥ مجتث الرزق  
 ٥٢٦ مجتث الاسعار  
 ٥٢٦ المقصد الرابع انه تعالى يريد لجميع الكائنات  
 ٥٢٨ حاجة في القضاء والقدر  
 ٥٢٩ المقصد الخامس في الحسن والقبح  
 ٥٣٥ المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجتمعت على  
 ... ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب  
 ٥٣٦ حكاية الاخوة الثلاثة  
 ٥٣٧ المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جائز  
 ... عندنا  
 ٥٣٨ المقصد الثامن في ان افعال الله تعالى ليست  
 ... معلة بالاغراض  
 ٥٣٩ المرصد السابع في اسماء الله وفيه مقاصد  
 ٥٤٠ الاول الاسم غير التسمية  
 ٥٤٠ المقصد الثاني في اقسام الاسم  
 ٥٤١ المقصد الثالث تسميته تعالى بالاسماء توقيفية  
 ٥٤٤ الموقف السادس في السمعات وفيه مراد  
 ٥٤٥ المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد  
 ٥٤٥ الاول في معنى النبي  
 ٥٤٧ المقصد الثاني في حقيقة المعجزة  
 ٥٤٧ والبحث فيها عن امور ثلاثة عن شرايطها  
 ... وكيفية حصولها ووجه دلالتها  
 ٥٥٠ تذييب من الناس من انكر امكان المعجزة الخ  
 ٥٥٠ المقصد الثالث في امكان البعثة  
 ٥٥٤ في معنى الطلسم  
 ٥٥٧ المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه  
 ... وسلم وفيه مسائل  
 ٥٥٧ المسلك الاول وهو العدة انه ادعى النبوة الخ  
 ٥٥٨ الفصل الاول في وجه اعجازه  
 ٥٥٨ هل رتب البلاغة متناهية ام لا  
 ٥٥٩ الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه  
 ٥٦١ الخلاف في البسطة  
 ٥٦٥ المسلك الثاني الاستدلال بأحواله قبل النبوة  
 ... الخ  
 ٥٦٥ المسلك الثالث اخبار الانبياء المتقدمين عن  
 ... نبوته  
 ٥٦٥ المسلك الرابع انه عليه السلام ادعى بين قوم  
 ... لا كتاب لهم ولا حكمة  
 ٥٦٧ المقصد الخامس في عصمة الانبياء  
 ٥٧٥ المقصد السادس في حقيقة العصمة  
 ٥٧٦ المقصد السابع في عصمة الملائكة  
 ٥٧٦ المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على



... الملائكة	٥٩٧ المقصد الثالث الكفر
٥٧٨ المقصد التاسع في كرامات الاولياء	٥٩٧ تذييل في تفصيل الكفار
٥٧٩ المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد	٥٩٧ المقصد الرابع في أن مرتكب الكبيرة من اهل
٥٧٩ الاول في اعادة المعدوم	... القبلة مؤمن
٥٨١ المقصد الثاني في حشر الاجساد	٥٩٩ احتج من زعم انه منطبق بوجهين
٥٨٢ تذييل هل يعدم الله الاجزاء البدنية الخ	٦٠٠ احتج للمعتزلة بوجهين
٥٨٢ المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء	٦٠٠ المقصد الخامس في ان المخالف للحق من اهل
... المتكررين لحشر الاجساد	... القبلة هل يكفر ام لا
٥٨٣ في معنى التسخيخ والتسخيخ والرمخ والفسخ	٦٠١ وفيه ابحاث
٥٨٤ المقصد الرابع في الجنة والنار	٦٠٣ المرصد الرابع في الامامة ومباحثها وفيه
٥٨٤ المقصد الخامس في فروع للمعتزلة	... مقاصد
٥٨٤ اما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب	٦٠٣ الاول في وجوب نصب الامام
... جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب	٦٠٥ المقصد الثاني في شروط الامامة
... الكبيرة	٦٠٦ المقصد الثالث فيما ثبت به الامامة
٥٨٥ البحث الثاني انه اذا علم المذنب الخ	٦٠٨ المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله
٥٨٦ المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا	... صلى الله عليه وسلم
... في الثواب والعقاب	٦١٣ تذييل امامة الائمة الثلاثة تعلم ببعض الوجوه
٥٨٧ المقصد السابع في الاحباط	٦١٤ المقصد الخامس في أفضل الناس بعد رسول
٥٨٨ المقصد الثامن في ان الله يعفو عن الكبائر	... الله صلى الله عليه وسلم
٥٨٨ المقصد التاسع في شفاعة محمد صلى الله	٦١٦ الاجماع منعقد على ان الانبياء افضل من
... عليه وسلم	... الاولياء
٥٨٩ المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان	٦١٧ المقصد السادس في امامة المفضل مع وجود
... الاول في حقيقةها	... الفاضل
٥٨٩ البحث الثاني في احكامها	٦١٨ المقصد السابع يجب تعظيم الصحابة كلهم الخ
٥٩٠ المقصد الحادي عشر احياء الموتي	٦١٨ خاتمة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
... في قبورهم	٦١٩ تذييل في ذكر الفرق
٥٩٢ المقصد الثاني عشر في ان جميع ما جاء به	٦٢٠ المعتزلة
... الشرع حق	٦٢٤ الشيعة
٥٩٢ واعلم ان الصراط جسر معدود على متن	٦٢٩ الخوارج
... جهنم	٦٣١ المرجئة
٥٩٣ المرصد الثالث في الاسماء وفيه مقاصد	٦٣٢ التجارية
٥٩٣ الاول في حقيقة الايمان	٦٣٣ الجبرية
٥٩٦ المقصد الثاني في ان الايمان هل يزيد	٦٣٣ المشبهة
... ويستقص	٦٣٤ الفرقة الناجية



هذا كتاب شرح مواقف العبد للعلامة

السيد السيد في علم الكلام

نفع الله به من طالعه ونظر

فيه من الانام

امين

٢

al-'Ijtihād, N. al-R. ibn A. N. al-D. : K. al-'Ijtihād

Mawāḍiʿ al-'Ijtihād.





## شرح المواقف

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست سبحات جلاله عن سمة الحدوث والزوال \* وتنزهت سرادقات  
جلاله عن وصمة التغير والانتقال \* تلاذت على صفحات الموجودات انوار جبروته  
وسلطانه \* وتهلت على وجنات الكائنات انوار ملكوته واحسانه \* نصيرت العقول  
والافهام في كبرياء ذاته \* ونوّهت الاذهان والافهام في بيداء عظمة صفاته \* يامن  
دل على ذاته بذاته \* وشهد بوحديته نظام مصنوعاته \* حصل على نيلك المصطفى \*  
ورسولك المجتبي \* محمد المبعوث بالهدى \* الى كافة الورى \* وعلى آله البررة الانقياء  
واصحابه الخيرة الاصفياء \* مانعنا من الظلم والضياع \* (وبعد) فان انفع المطالب حالا  
وما لا \* وارفع المآرب منقبة وكالا \* واكمل المناصب مرتبة وجلالا \* وافضل  
الغائب اهمة وجلالا \* هو المعارف الدينية \* والمعالم اليقينية \* اذ يدور عليها  
الفوز بالسعادة العظمى \* وانكرامة الكبرى \* في الآخرة والاولى \* وعلم الكلام  
في عقائد الاسلام \* من بينها اعلاها شانها \* واقواها برهانها \* واوثقها بليانها \* واوضحها  
تبيانها \* فانه مأخذها واساسها \* واليه يستند اقتناصها واقتباسها \* بل هو كما  
وصف به رئيسها ورأسها \* ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعشيرة \* وألف فيه  
من الزبر المهذبة المحررة \* كتاب المواقف الذي احتوى من اصوله وقواعده على  
اهمها واولاها \* ومن شعبه وفوائده على ألفتها واسنها \* ومن دلائله العقلية  
على اعمدها واجلاها \* ومن شواهد النقاية على افيدها واجداها \* وكيف لا وقد  
انطوى على خلاصة ابدكار الافكار \* وزبدة نهاية العقول والانتظار \* ومحصل ما لم يحصه  
لسان التحقيق \* وملخص ما حزره بسان التدقيق \* في ضمن عبارات رائقة معجزة \*  
واشارات شائقة موجزة \* قصار بذلت في الاشتهار \* كالشمس في رابعة النهار \*  
واسمى اليه بصائر اولى الابصار \* من انصكياء الامصار والاقطار \* فاستهتروا بكنوز



عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا \* واستهيموا برموز اشاراته الالامعة ولم يستدوا اليها سبيلا \* فاجتمع اليهم من اجله الاحباب \* المتطلعين الى سرائر الكتاب \* واقترحوا على أن تكشف لهم عن مخدراته الاستار \* وابرازهم من نقاب الحجاب هاتيك الاسرار \* ليبتلوها باعينهم متبرجات بزيتها \* متبحرات بحاسن فطرتها \* فأسعفتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق \* ومستهديا الى سواء الطريق \* وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها \* ويميط عن خزائنه نقابها \* يهتدي به السادي الى لب الالباب \* ويطلع به الناشئ على العجب العجيب \* وضمته جميع ما يحتاج اليه \* من بيان ما فيه وماله وما عليه \* مراعيافي ذلك شريطة الانصاف \* محاببا عن طريقة الاعتساف \* ولما تسرى اتمامه \* وختم بالخبر اختتامه \* حبرته بالدعاء لمن ايده الله بالسلطنة العظمى \* والخلافة الكبرى \* وزاده بسطة في الفضل والندى \* وشيده ملكه بجنود لا قبل لها من العدى \* وامتد بعقبات من السموات العلى \* يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى \* وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين ويبطل به الباطل ويشتي غبط صدور قوم مؤمنين \* ويجعل له لسان صدق في الآخرين \* ويرفع مكانه يوم الدين \* في اعلى عليين \* وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم \* والخافان لاعلم الا كرم \* مالك رقاب الامم \* من طوائف العرب والعجم \* المختص من لدن عليم عليم \* بفضل جسيم \* وخلق عظيم \* ولطف عليم \* شمل الوري الطافه \* وعهم اعطافه \* وصانهم اكفاه \* من كل ما لا يرتضى \* مكارمه لا تحصى \* وما اثره لا تنقصى (شعر) مول عطاياه سمع فوق المدى \* وتباعدت عن رتبة الادراك الدر والدرى خافا وجوده \* فتحصنا في البحر والافلاك من التجأ الى جنبه لم يجد له مكانا عليا \* ومن اعرض عن يابه لم يجد له نصيرا ولا وليا \* اذا هم بمنية امضى \* واذا عن له مكرمة اسرع اليها ومضى (شعر)

عزمته مثل السيوف صوارما \* لو لم يكن للصارمات فلول

ناشر العدل والاحسان على الانام \* وباسط الامن والامان في الايام \* هو الذي رفع رايات العلم والكمال بهد انتكاسها \* وعمر رباع الفضل والافضل بهد اندراسها \* فعادت رياض العلوم الى روائها مخضرة الاطراف \* واقت حداثتها اليها شامزة الجوانب والاصكفاف ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق \* ومفخر اساطين بني آدم في الآفاق \* السلطان المؤيد المنصور المظفر \* غياث الحق والدولة والدين بير محمد اسكندر \* خلد الله ملكه وسلطانه \* واقاض على العالمين بره واحسانه \* وهذا دعاء لا يرتد لانه \* صلاح لاصناف البرية شامل وهما انا فيض في المقصود \* متوكلا على الصمد المعبود \* فاقول قال المص (بسم الله الرحمن الرحيم) ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستلال فيسهل اولادنا ثم قال (الحمد لله العلى شأنه) امره وحده في ذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشأن لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجللى برهانه) حجة القاطعة التي نصبها دالة على وجود ذاته وانصافه بكملاته وهي آياته المنبثة في الآفاق والانفس تجلها بصائر اولى الابصار وتشاهد بها السرائر ايضيق عن تصويرها نطاق الاطهار (القوى سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصى على ارادته شيء من الاشياء ولا يجري في ملكونه الا ما يشاء (الكامل حوله) قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا واقتداء اعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى (ارى خلق سبع سموات) هي افلاك



الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الاخرين يسميان كرسيا وعرشا (ومن الارض مثلهن) مثل  
 السموات في العدد كما ورد في الاثر من أن الارض ايضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم  
 جنود ربك الا هو وقد توكل تارة بالا فاليوم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عتت سبعة  
 (بكلمة قدرته) متعلق بخلق (وجعل الامر) اي حكمه او تدبيره (يتنزل بينهن) من السماء السابعة  
 الى الارض السفلى (ببالغ حكمته) التي هي اتقانه واحكامه في علمه وفعله (وكرم بني ادم) نوع الانسان  
 على غيره (بالعقل الغريزي) اي بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى  
 عقلا هولايا (والعلم الضروري) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة (واهلهم) جعلهم  
 اهلا وفي نسخة الاصل واهله تاويل الانسان (للتطو والاسدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء  
 في مدارج الكمال) وذلك بان يرتقي اولامن الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا  
 ثم تكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى اريد بلا تجسم كسب جديد  
 ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه  
 في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها  
 دفعة واحدة فلا يغيب عنها شئ منها اصلا وهذا هو الغاية لقصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية  
 ومستقره الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقد يرتقي لمحات منه للنفس المجردة عن العلائق البشرية  
 (ثم امرهم) عطف على كرم مع ما عطف عليه وتلك ثم على معناها الاصل الذي هو المهلة والمراد  
 انه تعالى امرهم على السنة الرسل (بالتفكر في مخلوقاته) واحوالها (والتدبر لمصنوعاته) واطوارها وفي  
 قوله (ايؤذيه) اي التفكير والتدبر فيهما مع ما في حيزه نوع تفصيل لما اجله من مباحث الالهيات  
 والاستدلال عليها بالمحركات في قوله العلي شأنه وما يعقبه (الى العلم بوجود صانع) لان المخلوقات حادثه  
 ولا بد للحادث من صانع (قديم) لا اول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فسلسل اودار  
 (قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا (حكيم) اظهر اتقانه في آثاره  
 الصادرة عنه (واحد) في صفات الالهية لا شريك له فيها والاختلاف النظام المشاهد في العالم (احد)  
 في حذ ذاته لا تركيب فيه والالكان ممكنا وحادثا (فرد) لا شفع له من صاحبة او ولد اعدم بجانسته غيره  
 (صمد) صمدية صمد في الخواص من صمد بصمد صمد اي قصده (منزه عن الاشياء) المشاركة له في صفاته  
 (والامثال) الموافقة ايام في حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) اي العظمة يقال جل فلان اذا عظم  
 قدره وجلال الله عظمته (مبتر عن شوائب المقص جامع لجهات الكمال) اي في الذات والصفات  
 والافعال (غني) في جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع  
 المعلومات) لما سبأني من أن مقتضى العلم خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولاشك  
 أن نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمها ايها (فلا يمزج عن علمه مثقال ذرة في الارض  
 ولا في السماء) اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل في انقله فكيف بالرائد المشتمل عليه (قادر  
 على جميع الممكنات) لان مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينهما فوجب  
 شمول قدرته ايها (على سبيل الاختراع والانشاء) اي بلا احتذاء مثال يقال اختراعه اي ابتدعه واصل  
 الخرع هو الشق والانشاء يفعل كذا اي ابتدأ يفعل كذا (مريد لجميع الكائنات) خيرها وشرها لان  
 وقوع ما لا يريد بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم محزه المذاني للالهية (تفرد بمقتضات الافعال)  
 بالافعال المتقنة المحكمة الحالية عن الاختلال (واحسن الاسماء) وانما اختار صيغة الفعل اعني تفرد على  
 متفرد بغيرها على انه استثناف يدل على انصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى  
 صنع الله الذي اتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وارادته كما أن اسماء الحسنی تنبي عن انصاف المسمى  
 بالكمالات والتبرؤ عن المقائص (ارلى) هو اعم من القديم لان اعمدام الحوادث ازلية وليست



بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بتقديم ليقارنه لفظ (ابدي) فانما يذكر ان غالبها (توحيد) يقدم  
 والبقاء) ربط بالزلى على طريق الاستئناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته  
 الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدي توحده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه  
 انما هو باق به وبارادته (وقضى) اي حكم (على ما عداه بالعدم والفناء) هو العدم الطارئ على الوجود  
 فهو اخص من العدم مطلقا (له الملك) توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما  
 ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها لايها (يحيى ويبدى) من الابداء بمعنى الاهلاك (ويبدى ويعيد  
 وينقص من خلقه ويريد) كل ذلك على وفق مشيئته (لا يجب عليه شيء) من الافعال كما يزعم اهل  
 الاعتزال اذ لا حكم فوقه يوجب عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطلا كما يستعرفه  
 (له الخلق والامر) له الاجباد والحكم (يفعل ما يشاء) بقدرته (ويحكم ما يريد) بحكمته لا مانع لمشيئته  
 ولا راد لحكمه (لا تعلل افعاله بالاعراض والعامل) لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استحالة  
 بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها  
 مشتملة على حكم ومصالح لا تخصي الا انما ليست عللا لافعاله ولا اعراضا له منها (قدرا لا رزاق ولا آجال  
 في الازل) اشار به الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل  
 يطلق على جميع مدة الشيء كالعمرو على آخره الذي يتقرر فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث  
 اليهم الانبياء والرسول) اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة  
 على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكير الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على  
 ان ذلك الامر يعرف بالاعتقيل فانه باطل عند المص والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب  
 معه بل امر بمطابقة شرع من قبله **كـ** وشع مثلا (مصدقاهم) لانبياء والرسول  
 (بالمعجزات الظاهرة والايات الباهرة) فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لا يحازه  
 الناس عن الايمان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر  
 اذا اضاء حتى غلب ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تزييه) عن النقائص  
 (وتوحده) عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجها في التنزيه لمزيد اهتمام بشانه  
 (ويأمرهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتعظيمه) باثبات الكمالات الوصفية الدائمة (وتجديده) باثبات  
 الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية (ويبلغوا احكامهم) المتعلقة بافعالهم  
 (اليهم) تكميلا لهم في قوتهم العملية (مبشرين ومنذرين بوعده) بنعيمه المقيم (ووعيده) بنار  
 الجحيم (فاقامهم) على المكافئين (الحجة وأوضح الحججة) فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال تعالى  
 لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وأما من نشأ على شاق جبل ولم تبلغه دعوة نبي اصلا فانه  
 معذور عند الاشاعة في ترك الاعمال والايمان ايضا (ثم حثهم باجلهم قدرا) مرتبة وشرفا  
 (واتهم بدرا) شرعا يمتد به في ظلمات الهوى (واشرفهم نسبيا) فان الله اصطفاه من اشرف  
 القبائل كما نطق به الحديث المشهور (وازكاهم مغرسا) مكان غرس (واطيبهم منبتا) موضع نبات  
 (واكرمهم محبتا) مكان اقامة من حثت بالمكان يحدد اذا اقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فان  
 الاماكن ايام دخل في زكا الاخلاق وطهارتها واطيب الاوصاف ووسايتها وحسن الافعال وكرامتها  
 وهي اركى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد  
 عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما اطيبك من بلد واحبك  
 الى واكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك خير ارض الله واحب ارض الله الى الله (واقومهم ديننا  
 واعدلهم ملة) الدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها اطاع بها تسمى  
 ديننا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخالقه عن الاصرار والتكاليف



الشاقه التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع الخاض في بيت  
 واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرد المفقوت لحسن الآداب الذي كان في دين النصارى  
 من مخامرة النجاسات ومباذعة الخبث وتعين العفو في القصاص الى غير ذلك (واوسطهم امة)  
 الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا (وأشهدهم) أصوبهم (قبلة) فان الكعبة  
 اول بيت وضع للناس مباركا وأشهدنا مستقبل اليه (وأشهدهم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان  
 عليه الصلاة والسلام أشدهم واقواهم في العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يأمره بالبحر  
 (وأكثرهم حكمة) علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها (واعزدهم نصرة) فانه خص بالرعب  
 مسيرة شهر قال تعالى وينصر لك الله نصرا عزيزا اي بالغيا في العز والغلبة (سيد البشر) كما اشتهر  
 في الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع)  
 المقبول الشفاعة يقال شفعتني اي قبلت شفاعة (يوم المحشر) كسر الشين من حشر يحشر  
 ويحشر (حيب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله (ابي القاسم محمد بن عبد الله  
 ابن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام بابي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم  
 للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذلك كرا لا ب حيث تذبذبة في مباشرة القسمة (وأزل معه)  
 عطف على ختمهم واسارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر  
 على كل لسان بكل مكان (كأباعر بيامينا) اي ظاهرا اعجازه او مظهرا الاحكام من أبن بمعنى  
 ظهرا وأظهر (فاكل اعباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام ديناً) مأخوذ من قوله تعالى  
 اليوم اكملت لكم دينكم الآية (كأبا) بدل من كأباعر بيا (كرما) مرضيا جامعاً للمنافع لا تستقصى (وقرآنا)  
 مقروءا (قدسيا) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للعدوث فيها (ذاغيات) هي  
 اواخر السور (وهواقف) هي فواصل الآيات (محفوظا في القلوب) ويروى في الصدور (مقروءا)  
 بالالسن مكتوبا في المصاحف) وصف القرآن بالقسم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات  
 المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكون متعلقة بها  
 اعني الحفظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من أن ترتيب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء  
 والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة واما ما اشتهر عن الشيخ  
 ابي الحسن الاشعري من أن القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد  
 قيل انه غلط من الناقل منشأ اشتراك اللفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيزداد ذلك  
 وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجذب اليه الباطل  
 سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئا يأتيه غالباً من قدامه  
 او من خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) اي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لا تقطاع  
 الوحي وتقرر احكامه الى يوم القيامة (ولا يحرف في اصله) بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت  
 اليهود بكلم التوراة (او وصفه) بأن يغير مثلاً اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى تشديدا ما نزل  
 المسم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء اي جعله متولدا منها وانما لم يتطرق  
 الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى واتنا له الحافظون (ولما توفاه) اشارة الى مباحث الامامة فاما  
 وان كانت من فروع الدين الا انها ألحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة  
 المهديين عن مطاعنهم كي لا يفضى بالتقصيرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفق اصحابه لاصحاب اكرمهم  
 واتقاهم) يعني ابا بكر رضي الله عنه اذ قد نزل فيه وسجن بها الاتي وقد علم أن اكرمهم عند الله اتقاهم  
 و اشار الى أن اعتقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (واحقهم بخلافته واولاهم) فانه عليه السلام  
 جعل له خليفة في امامة الصلاة حال حياته (فأبرم قواعدا الدين) احكمها (ومهد) بسطها



ووطأها من ذلك تصلبه في دفع مانعي الزكاة مع العلم بأن صلاته عليه السلام كانت سكا لهم  
دون صلاته (ورفع مبانیه وشيد) يقال شيد البناء طوله (واقام الاودورتق الفتق) الاودالا عوجاج  
والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشعث) يقال لم الله شعثه اي اصلح وجع ما تفرق من اموره  
(وسد الثلمة) الخلل (وقام قيام الايد بامر ديتهم ودياهم) الايد بوزن السيد هو القوي (وجلب المصالح)  
جذبها (ودرأ المفاسد) دفعها (لاولاهم وأحراهم) وكفاه في دفع المفاسد أن قتل مسيلة الكذاب  
في خلافته (وتبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته وقننى) اتبع (أثره) هو تحريك الاء ما بقي  
من رسم الشيء (واتزم وتيرته) طريقته (فجبروا) فقهروا (عمادة الجبارة) هما جمع العاني وهو المتجاوز  
الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب (وكسروا اعناق الاكسرة) جمع كسرى بفتح الكاف  
وكسرها معزب خسرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى اضاوا بديته الا فاق واشرفت) الا فاق بذلك  
(كل الاشراف وزينوا المعارب والمشارق بالمعارف) بالعلوم والاعتقادات الحقة (ومحسن الافعال)  
المرضية (ومكارم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الطواهر من السوق) من الخروج عن  
الطاعة (والبطالة) بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى افعال المهمات (والبواطن من الزيف) وهو الميل  
الى العقائد الرائغة الباطلة (والجهالة والحيرة) وهي التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهي  
سلوك ما لا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافى) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته وعنايته  
في ازهاق الباطل واقتنائه (وتضاهى) تشابه (حسن غنايه) فقهه وكفايته في اطهار الحق واعلانه  
(ما طلع نجم وهو على آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى) يمتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل  
الاعمال (وعلى جميع اصحابه عن هاجر اليه) من اوطانه (اونصرواوى) في مكانه (وسلم) عليه وعلى آله  
 واصحابه (تسليما كثيرا وبعد) شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب (فان كمال كل نوع) بمعنى أن كماله بعد  
تحصله وتكملة نوعا بمنزلة المسما كمالا قول على الاطلاق انما هو (بحصول صفاته الخاصة به وصدور  
آثاره المقصودة منه) ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واثارا الى انه قسيمان احدهما صفات تخصه  
قائمة به غير صادرة عنه كالمعلم للانسان مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به  
ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكما ضاع المصنف (وبحسب زيادة ذلك) المذكور اعنى الكمال الثاني  
(ونقصاته يفضل بعض افراده) اي افراد ذلك النوع (بعض الى ان يعدوا احدهم بألف) \* ولم أرا مسائل  
الرجال تفاوتت \* الى المجد حتى عدت آلاف بواحد \* (بل يعدوا احدهم مائة والآخر ارضا) \* الناس ارض بكل  
ارض \* وانت من فوقهم سماء \* واما تفاضل الانواع فيما بينهم فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها  
واثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله (والانسان مشارك لساير الاجسام في الحصول في الحيز)  
في المكان (والفضاء) الخالي عن المتخير (والسبابات في الاغذاء والنشوء والنماء والحيوانات العجم في حياته  
بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كماله من حيث انه  
انسان بل انما هي كالات للجسم مطلقا او للجسم النامي والحيوان (وانما تميز) الانسان عن هذه الامور  
المشاركة اياه فيما ذكر (بما اعطى من القوة النطقية) التي هي كماله الاقول المتنوع اياه (وما يتبعها) من الكمالات  
الثانية التي بها تتفاضل افراده بعضها على بعض (من العقل) اي استعداد لادراك المعقولات (والعلوم  
الضرورية) الخاصة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما يميزها من المشاركات والمباينات  
(واهميته لنظرو الاستدلال) وترقيه بذلك في درجات الكمال (وعلمه بما يمكن واستحاله فاذا كماله) الاشراف  
الاعلى انما هو (بمعقل المعقولات) الاولى (واكتساب المجهولات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة  
التابعة لادعمال الصالحة كمالا لمعتداه ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كعرفته  
تعالى (واعلم من شعبة متكررة والاحاطة بجملة ما متعسرة او متعذرة فلذلك) اي فلتعسر الاحاطة بل  
لتعذرها (افرو هل العلم زمرا) فرقا (وتقطعوا) اي تقسموا (امرهم بينهم زبرا) هو بفتح الباء جمع زبرة



وهي القطعة من الحديد ونحوها وبضعها جمع زبور بمعنى الكتاب أي اتخذوا امر العلم وطلبهم أيام  
 فيما بينهم قطعاً مختلفة أو كياء متفاوتة دائراً امرهم فيه (بين منقول) متخالف الاصناف (ومعقول)  
 متباين الاطراف (وفروع) متداينة الجنوب (واصول) متشابهة العروق (وتفاوت) عطف  
 على اقترق (حالهم) في اقتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) في الترقى الى مراتبها (الى أن قال ابن عباس)  
 رضى الله عنهما (في درجاتهم انها خمسة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسة عام)  
 والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة (وقال بعض اكابر الائمة واحبار الامة) الخبر بالكسر  
 والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه (في) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروى من اثر  
 الحديث اذا ذكرته عن غيرك (اختلاف امتي رحمة) عطف بيان للخبر وقوله (يعنى) أي يريد الرسول  
 صلى الله عليه وسلم باختلاف امته (اختلاف همهم في العلوم) مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل  
 لذلك الاختلاف اعنى قوله (فهمة واحد في الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال (وهمة آخر  
 في الكلام) لحفظ المقائد فينتظم بها امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع (كما يختلف هم اصحاب  
 الحرف) والصناعات (ليقوم كل واحد منهم) (بحرفة) او صناعة (فيتم النظام) في المعاش المعين  
 لذلك النظام وهذا الاختلاف ابصار رحمة كما لا يخفى ~~لكنه~~ مذكور ههنا تبعاً وتظييراً واذا كان  
 الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم (فادا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة  
 فيه اتم هذا) كما ذكر (وان ارفع العلوم) مرتبة ومنقبة (واعلاها) فضيلة ودرجة (وانهها) فائدة  
 (واجداها) عائدة (واحراها) أي اجدها (بمعقد الهمة بها وابقاء الشرائع عليها) يقال آتى عليه  
 شراشره أي نفسه بالكلية حرصاً ومحببة وهي في الاصل بمعنى الانتقال جمع شرشرة (واداب النفس)  
 اتعابها (فيها) وتعويد هابها (وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده)  
 في الألوهية (وتزويه عن مشابهة الاجسام) ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها (وانصافه  
 بصفت الجلال والاكرام) أي بصفت العظمة والاحسان الى الخالصين من عباده او بالصفات  
 السلبية والنبوتية او انه هو الملقب (واثبات النبوة التي هي اساس الاسلام) بل لاهمته اشرف  
 منها بهد الألوهية (وعليه مبني الشرائع والاحكام) أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية  
 والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله (وبه  
 يترقى في الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى  
 والنجاة) في الدنيا (والعوز والفلاح) في العقبى فوجب أن يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء (وانه في زماننا هذا  
 قد اتخذ ظهرياً) أي امرام نسيا قد آتى وراء الظاهر (وصار طلبه عند الاكثرين شياً فرياً) بدعيماً  
 عيباً وقيل مصنعاً ومختلفاً (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الا قليل ومطمح نظر  
 من يشتغل به على اندرة قل وقيل) هم افعلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به  
 نادراً هو القيل عن شخص معين او مجهول من غير النقائص الى دراية واستبصار  
 في رواية (فوجب علينا ان نرعب طلبه زماننا في طاب التدقيق ونسلك بهم في ذلك العلم مسائل  
 التحقيق وانى قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنعة في هذا الفن فلم ارفيها ما فيه شفاء  
 (لأميل) بامراض الالهواء في الآراء (ارواء) أي رى اوارواء (لخليل) حرارة العطش بفقدان المطالب  
 الاعتقادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرهما جمع ريان  
 وبضعهما المنظر الحسن (سبحاً) حذف منه كلمة لالكثرة الاستعمال واجمله الحاشية اعنى قوله (والهم  
 قصرة) مؤولة بالطرف نظراً الى قرب الحال من طرف الزمان فصيح وقوعها صلياً لما وهذا  
 من قبيل الميل الى المعنى والاعراض مما يقتضيه اللفظ بظاهرة أي اتقى حصول الشناء والارواء  
 عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل اتفائه في زمان قصور الهم فان هذا الاتقاء اقوى (والرغبات)



في تعلمه (فائز الدواعي) اليه (قليلة والصوارف) عنه (متكاثرة) ثم انه بين ما اجمله من حال تلك  
 الكتب بقوله (فختصراتها فاصرة عن افادة المرام) باختصارها المخل (ومطولاتها مع الاسام) بما فيها من الاسهاب الممل (مدهشة للافهام) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك  
 البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال (فهم من كشف عن مقاصده) اي  
 مقاصد علم الكلام (القناع) بازالة استارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالافناع) بما يفيد  
 الظن ويقنع (ومنهم من سلط المسالك السديد) في الدلائل (لكن يلط المقاصد) ينظر اليها ويؤخر  
 عينه (من كان بعيد) فلم يكشفها ولم يحجزها (ومنهم من عرضه قل انذاهب) التي ذهبت اليها  
 طوائف من الناس واستقر واعليها (والاقوال) التي صدرت عن قبله (والتصرف) بالرفع عطفها  
 على نقل (في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالي الام بالآل) الى اي شيء مرجع نقله  
 وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمة او يزاد بها حيرة (ومنهم من ينفق) يجمع ويضم (مغاط) شبهها بغلط فيها (لترويح رايه ولا يدري ان النقاد من ورايه) فيزيها او يفتحها (ومنهم من ينظر  
 في مقدمة مقدمة ويختار منها) من المقدمات التي نظرها (ما يؤدى اليه بادي رايه) اي اوله بالامعان  
 تأمل ويبنى عليها مطالبه (وربما يكثر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض  
 بالابطال وينتظر الى مقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب باليسط) في العبارة  
 والتكرار) في المعنى (ليظن به نه بحر زخار) كثير الماء مزاج من زخر البحر امتدوار تقع (ومنهم من هو  
 كحاطب ين) كمن يجمع الخطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع (وجاب رجن  
 وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخييل الفرسان يعني بكالب العسكر باسمه  
 ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كالاتشبيه بقوله (يجمع ما يجوده من كلام  
 لقوم يتقله ثقلا ولا يستعمل عقله ليعرف أغث ما اخذه ام سمين وسخيف) اي رقيق ركين (مألهام)  
 ما وجدته (ام متين) اي قوى فصا جميع ما ذكره باعماله على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله (خذاني)  
 سافني وبغثني (الحذب) العطف والشفقة (على اهل الطلب) لهذا العلم (ومن له في تحقيق  
 الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان يكتب هذا) اشارة الى كتابه (كأما مقتصد) متوسطا  
 (لامهولا ملاملا) بتطويله (ولا مختصر مخلصا) بإيجازه (ودعته) اوردت فيه (اب الالباب) خلاصة  
 لعقول (وميرت فيه انقشر من اللباب ولم آل) اي ولم اترك (جهدا) سعيًا وطاقه (في تحرير المطالب)  
 الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الحجج تبخير) تتبايل في مشبهها كالتدال بجماله  
 (اتصاحا) مفعول له (والشبه تتضال) تتصاغر وتتعاقر (اتصاحا) كالذي ظهرت قبائحها واكشفت  
 سوائه (ونبهت في النقد والتزييف) للدلائل (والهدم والترصيف) اي الاحكام للمقاصد (على نكت  
 هي يتابع التحقيق وفقرته الى مظان استدقيق) النكتة طاقة من الكلام منقعة مشتملة  
 على لطيفة مؤثرة في القلوب والانبوع عين الماء وافرة بالسكون فقارة الظهور وتطابق على اجود  
 بيت في القصيدة تشبهه بالهبا وعلى قرينة الاسجاع ايضا (وانما انظر من الموارد) مواضع الورد  
 جمع مورد من ورد الماء (الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر ان ارجع (وانأمل في المحارج قبل  
 ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع انقهقري) اي الرجوع الى خلف (تأمل فيما قدمت هل فيه  
 من قصور) فأزليه واثمه (وارجع البصر كربة بعد اخرى هل ارى من فتور) اي شق فاستدعه واصلحه (حافظا)  
 حال من فاعل كتبت وما في حيزه من اودعته وما عطف عليه اي فعلت كل ذلك حافظا (للاوصاع)  
 التي ينبغي أن يحافظ عليها (رامزا) مشيرا بإيجاز العبارة (مشبعا) موضحا بطنابها (في مقام ارمز  
 والاشباع) ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه (حتى جاء) متعلق بتلك الافعال  
 المذكورة (كما اردت ووفق الله وسدد في انعام ما قصدت) ثم بين مجيئه على وفق ارادته



بقوله جاء (كلاما لا عوج فيه ولا ارتباب ولا خلجة) أي ولا تردد (ولا اضطراب متناسب صدوره) أو أنه  
(ورودفه) أو آخره (متعاقبا سواء بقه ولو أحقه) وقوله (بكرا) بدل من كلاما (من ابتكار الجنان لم يطعمها)  
لم يحسها (من قبل أنس ولا جان وكتب برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجيل رائى) أديره (واردد  
قداحى) كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر (وأوامر نفسى) من المؤامرة وهى المشاورة لأن كلام  
من المشاورين يأمر صاحبه بما يراه (وأشار وذوى النهى) جمع نهية وهى العقل لأنه ينهى عن الفحشاء  
(من أصدقائى مع تعدد مخاطبيها) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة مخاطبيها سلطان الهند محمد  
شاه جونيه (وكثرة الراغبين فيها) وقوله (فى كفو) متعلق باجيل وما عطف عليه (أزفها إليه) يقال  
زفقت العروس الى زوجها أزف بالضم زفا وزفاقا (يعرف قدرها ويغلى مهرها) بكثرة (موفق) من عند  
الله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث (يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو مستطاع)  
ناظر مستشرف (الى مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه إشارة الى اسم الكتاب  
(ينصره فيها بالحنة والبرهان) ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة (فان السيف القاضى) القاطع  
(ادالم قض الحجة حذو كفايل مخراق لاعب) وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب (حتى وقع)  
غاية لاجالة الرأى وما عطف عليها (الاختيار على من لا يوارن) من وازنت بين الشئين اذا وزنت  
احدهما بالاخر لتعرف ايها ارجح (ولا يوازي) لا يحاذى ولا يقابل باحد (وهو عنى عن ان يباهى)  
غيره ويفاخره (واجل من ان يباهى) ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة أى مما يحسن  
أن تتعلق به فلا يتصور أن يفاخره احد أصلا (وهو اعظم من ملأ البلاد وساس) أى حفظ وضبط  
(العباد شانا) تميز عن النسبة فى اعظم (واعلاهم منزلا ومكانا وادعاهم راحة وبنانا) يقال فلان  
ندى الكلف اذا كان ضيا (واشجعهم جاشا) هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط  
الجاش أى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجنايا واقواهم دينا وايماننا واروعهم سبيها وسنانا)  
يقال رعته فارناع أى افزعته فزع (وابسطهم ملكا وسلاطنا وشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا  
واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية) التى اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (واولاهم بالرياسة  
الانسية من شيد) رفع واحكم (فواعد الدين بعد أن كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم) بقية روحه  
(حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى اوان) زمان (ناعزت) قاربت (الاتسكاس) الانقلاب على  
رؤسها (وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التى دعى اليها فى الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالعالم لكان اقعد  
(وقد اذنت) اعلمت (بالاندراس) بالانحاء (محرمات الارث والاسحقاق بحال لدينا  
والدين ابواسحقاق لارانت الافلاحة متابعه له وادوالاقدار متحررة لرضاه) هذا دعاء قدشاع فى عباراتهم  
لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية (والى الله انتهل) انضرع (باطلاق لسان  
وارق جنان) أى برغبة وافرة توجب طلاقة للسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى  
للإجابة (ان يديم ايام دولته ويمتعه بما خوله) اعطاه وملكه (دهرا طويلا ويوققه لان يكتب به)  
بما خوله (الابقيين ذكر اجميلا) فى هذه الدار (واجرا جزيلا) فى دار القرار (انه على ذلك قدس  
وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف) وذلك لان ما يذكر فيه اما أن يجب تقديمه فى علم  
الكلام وهو الموقف الاول فى المقدمات ولا يجب وحيدنا ما أن يبحث فيه عما لا يختص بواحد من  
الاقسام الثلاثة للوجود وهو الموقف الثانى فى الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذى لا يقوم  
بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث فى الاعراض او بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع  
فى الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل وبعثه الانبياء وهو الموقف السادس  
فى السمعيات او لا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الاهيات والوجه فى التقديم والتأخير أن المقدمات  
يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادئ الماعداها والسمعيات متوقفة على الاهيات المتوقفة



على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال  
الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية  
في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الا فراد التي لا تناسي ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا  
الى أن وجود العرض متوقف على وجوده (الموقف الاول في المقدمات وفيه مرصد) ستة  
(المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم) واما المرصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما  
ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الاولى  
والاخلاق في طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة ايضا (دول تعريفه) اي تعريف العلم الذي  
يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليست طالبه على بصيرة) في طلبه فانه اذا تصور  
بتعريفه سواء كان حثا المفهوم اسمه او رسمه فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له  
يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصور به غيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه ~~ا~~ كنهه لا يفيد  
بصيرة فيه (فان من ركب متن عمياء) وهي العمياء بمعنى الباطل (او شئان يحبط خبط عشواء) وهي  
النساق التي لا تبصر قدامها فهي تخبط بيديها كل شئ ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير  
بصيرة (والكلام علم) بامور (يقدر معه) اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عارضا قدرة تامة  
(على اثبات العقائد الدينية) على الغيور زامه اياها (بإيراد الحجج) علمها (ودفع الشبه) عنها فالاول اشارة  
الى المقتضى والثاني الى انتفاء المانع وههنا البحت \* انقول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا  
ليتناول ادرال المخطئ في العقائد ودلائلها على ما صرح به \* الثاني انه شبه بصيغة الاقتدار على القدرة  
التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف  
عليه اثباتها من الادلة وتورد الشبهة لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم  
دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوصل به الى حنط  
اي وضع براد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر  
من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو والمجموع علم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك  
القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا \* الثالث انه اختار يقتدر  
على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيهها على انتفاء السببية  
الحقيقية المتبادرة من البناء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها الشعارا بأن ثمره الكلام اثباتها  
على الغيور وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتمد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز  
حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام  
ثمره ولا شك في بطلانه \* الرابع أن المتبادر من البناء في قوله بإيراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم  
وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقريته ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه  
ما هي ~~ك~~ كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد المخطئ ولم يرد بالغير  
الذي يثبت عليه العقائد غير معين حتى يرد أنها اذا ثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا  
فيخرج المحدود عن الحد \* الخامس أن هذا التعريف انما هو علم الكلام كما قرناه للمعلومه وان اسكن  
نظمية عليه بنوع تكاف فيقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ (والمراد بالعقائد ما يقصد  
به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع صيغتان احدهما ما يقصده نفس  
الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر بجميع بصيره وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم  
الكلام لحفظها والثاني ما يقصده العمل كقولنا الموت واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى  
عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانما لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد  
بتعاقب الحوادث العملية فلا يتأتى أن يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعملها هو التيقن التام لها



اعني أن يكون عنده ما يكفي في استعلامها اذ ارجع اليه وان استدعي زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزيد فيها نفسها فلا تستعذر الا حاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكبر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها ( وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم ) صوابا كانت او خطأ ( فان الخصم ) كالمعتزلة مثلا ( وان حطاباه ) في اعتقاده وما يتسلك به في اثباته ( لا يخرج من علماء الكلام ) ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام ( الثاني موضوعه ) المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب من زيادة امتياز ( اذ به ) اي بالموضوع ( تمايز العلوم ) في انفسها وبيان ذلك أن كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو معرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكررة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله أن تجعل مضبوطة متميزة فتصدي لذلك الاوائل فسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشئ واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او بأشياء متناسبة تناسب معتد به سواء كان في ذاتي أو عرضي علماء واحدا ودقوه على حدة وسموا ذلك الشيء أو تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال مشاركة في موضوع علماء منفردا بامتياز في نفسه عن طائفة اخرى مشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحسني اذ لا مانع عقلا من أن تعد كل مسألة علماء برأسه وتفرد بالتعليم ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير مشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر او لا علماء واحدا وتفرد بالتدوين واعلم أن الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو لانه معلومات بالاصالة والعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفنا للعلم واما ان كان تعريفنا للمعالم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفنا للمعلوم ( وهو ) اي موضوع الكلام ( المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية المتعلقة قريبا او بعيدا ) وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصنع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز انطلاء وكاتقاء الخيال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد الدينية يتعلق به اثباتها تعقبا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها يتعلق به اثباتها تعقبا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحبيثة المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى أن يقال المعلوم من حيث ثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فالكثير محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مجبوتا عنه ما لم يقيد بما يجعل مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا أن العرض الذاتي يجوز أن يكون اخص من معروضه نعم يتجه أن الحبيثة المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحبيثة وان كان بحيث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عتيدة دينية ( وقيل هو ) اي موضوع الكلام ( ذات الله تعالى ) والمقابل بذلك هو القاني الارموي ( اذ يبحث فيه ) عن اعراضه الذاتية اعني ( عن صفاته ) النبوتية والسلبية ( و ) عن ( فعله ) اما ( في الدنيا كحدوث العالم ) اي احداثه ( و ) اما ( في الآخرة كالخسر ) للاجساد ( و ) عن ( احكامه ) فيها كبعث الرسول ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا ( والثواب والعقاب ) في الآخرة من حيث



انها يجب ان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد انوجوب او عدمه والالكانات من قبيل  
الافعال دون الاحكام ( وفيه طر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه ) اي في الكلام ( عن غيرها ) اي  
عن غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى ( كالجواهر والاعراض ) اي احوالهم ( لا من حيث  
هي مستندة اليه تعالى ) حتى يمكن أن تدرج في البحث عن اعراض الذاتية وذلك مثل قواهم الجوهران  
لا يتداخلان والاعراض لا تنقل ( لا يقال ذلك ) البحث انما يورد في هذا العلم ( على سبيل المبدئية )  
لا على انه من مسائله فلا يلزم أن يكون راجعا الى احوال موضوعه ( لا يقال ليس ذلك ) البحث  
( من الامور البينة بذاتها ) حتى يكون من المبادئ المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان ( فلا بد من  
بيان في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله ) فوجب أن يكون راجعا الى احوال موضوعه  
وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه اذا  
لم تتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتي ( اوفى علم  
اخر ) اي وان بين في علم آخر ( كان ثمة علم اعلى منه ) اي من علم الكلام تبين فيه مبادئه ( شرعي )  
اذ لا يجوز أن يبين مبادئه في علم اعلى غير شرعي والاحتياج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق  
الى علم اعلى غير شرعي ( وانه ) اي ثبوت علم شرعي اعلى من علم الكلام ( باطل انتافا ) واقائل  
أن يقول ان مبادئ العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير  
ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادئ الكلام واحتياجه في مبادئه الى علم غير شرعي فان سلم بطلان  
الذي في قلة لان علم بطلان الاول الآن يقال ليس لثبوت علم شرعي تبين فيه ما نحن بصدده ( الثاني ان  
موضوع العلم لا يبر فيه وجوده ) وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية  
لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه واللازم توقفه  
على نفسه واعتراض عليه بأن اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته  
فلا فلا محذور فيه اصلا واجيب بأن الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها فلا يكون عرضا  
ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جرت حقيقته لا يحمل على شيء قطعا وربما  
يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا أن يجعل معها  
في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد ( فيلزم ) اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى ( اما كون  
اثبات الصانع بذاته ) فلا يحتاج الى بيان اصلا ( او كونه مبينا في علم اعلى ) سواء كان شرعيا او لا  
فتبين وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو أعم موضوعا دون الأدنى لان الاخص يثبت  
في الأعم باقسامه اليه والى غيره دون العكس ( واقسم ) يعني كون اثباته تعالى ببناياته وكونه  
مبيناً في علم اعلى من الكلام ( باطلان ) أما بطلان الاول فما لا ينبغي أن يثبت فيه وأما بطلان الثاني  
فقد خالف فيه الارموي حيث جوز أن يكون ذاته تعالى مسلم لاينة في الكلام مبينا في العلم الالهي  
الباحث عن احوال الموجودات هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بأن اثباته تعالى  
هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير  
شرعي بل احتياجه الى ما ليس علمنا شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستلزمه رايضا فن قلت العلوم  
الذي جعلته موضوع الكلام ما ذحال انيته فاثبت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كائنية الموجود  
الذي هو موضوع العلم الالهي ولا نفي بآياتها سوى حمله ما نفي غيره ما يجب باقتدار ( وقيل هو )  
اي موضوع الكلام ( لمجرد بقاءه وجود ) اي من حيث هو وغيره قيد بشيء واقائل به طائفة  
منهم حجة الاسلام ( ويمتاز ) الكلام ( عن الالهي ) المشار له في أن موضوعه ايضا هو الموجود  
مطلقا ( باعتبار هو أن البحث ههنا ) اي في الكلام ( على قانون الاسلام ) بخلاف البحث في الالهي  
فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام واخالفه ( وفيه ايضا ) كقول الاول ( نظر من وجهين )



الأول انه قد يبحث فيه (اي في الكلام) (عن) احوال (المعدوم والحال وعن) احوال (امور لا باعتبار  
 انها موجودة في الخارج) اي يبحث فيه عن احوال لامور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود  
 تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا (كما ظهر والدليل) فيقال مثلا النظر الصحيح  
 يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالة كذا او يتقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه  
 لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج (واما الوجود في ذهن فهم) اي المتكلمون (لا يقولون به)  
 حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت  
 الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال  
 (الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون  
 الاسلام قطعاً فان زعم هذا القائل أن الكلام هو هذه المسائل الحق فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله (وبهذا  
 القدر) اي يكون المسائل حقة على قانون الاسلام (لا يخبر العلم) اي علم الكلام عماليس علم الكلام  
 (كيف وكل) من صاحبي المسائل الحق والباطل (بدي ذلك) اي كون مسائل حقة على قانون الاسلام  
 (مع ان) هذا الرعم منه باطل قطعاً لان (المحطى من ارباب علم الكلام) ومسائله من مسائل الكلام  
 كما اشير اليه بقوله (وان كدر) ذلك المحطى كالجسم المصرت حين يكونه تعالى جسمادون القائلين  
 بانها صفات الاجسام المتضمنين بالصفة (اودع) كالمعتزلة وقد يجاب عنه بأن المراد  
 بكون البحث على قانون الاسلام أن تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينبى اليها  
 فيتناول الكل والقائل أن يقول ان لم يجعل حينية كون البحث على قانون الاسلام قيداً للموضوع  
 لم يتوقف على تباير الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيده ان تجب أن تهت الحينية  
 لا مدخل لها في عروض المحولات لموضوعاتها في قياس ما مر في حينية للمعلوم المقصد (الثالث  
 قائده) وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد أن يشرع فيه (دفعاً معيت) فان الطالب ان لم  
 يعتد فيه فائدة اصلاً لم يتصور منه الشروع فيه قطعاً وذلك اظهره لم يتعرض له وان اعتد فيه  
 فائدة غير ما هي قائده ام كأنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو قائده وربما  
 لم تكن موافقة لغرضه فيعتسبه في تحصيله عبثاً عرفاً (وليزداد) عطف على دفعاً (رغبة فيه  
 اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فئسته التي عرفها فيو فيه حقه من الجهد والاجتهاد  
 في تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهي) اي فائدة علم الكلام (امور الا قول) بالنظر الى شخص في قوته  
 النظرية وهو (الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين امنوا منكم وادين  
 اوتوا العلم درجات) خشن العلماء الموقنين بالذ كرمع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمرتبتهم كانه قال  
 وخصوصاً هؤلاء الاعلام منكم (الثاني) بالنظر الى تكميل لغيره وهو (ارشاد المسترشدين بايضاح شجة)  
 اهم الى عقائد الدين (والام المعانين باقامة الحجج) عليهم فان هذا الارام المشتغل على تفضيح المعاند  
 ربما حرمه الى الازعان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلاً لآياه (الثالث) بالنسبة الى اصول الاسلام  
 وهو (حفظ قواعد الدين) وهي عقائده (عن ان تزلزلهما شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو  
 (ان يبنى عليه العلوم الشرعية) اي يبنى عليه ما عداها منها (فانه اساسها وليه يؤول اخذها واقتباسها)  
 فانه ما لم يثبت وجود صنائع عالم قادر مكلف مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث  
 ولا علم فقه واصوله فكما هي متوقعة على علم الكلام مقبسة منه فالأخذ فيها بدونها كان على غير اساس  
 واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين اها فانهم كانوا عالين بحقيقته  
 وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر  
 الى الشخص في قوته العلمية وهو (صحة النية) باخلاصهم في الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته  
 في الاحكام المتعلقة بالافعال (اذ بها) اي بهذه الصحة في النية والاعتقاد (يرجى قبول العمل)



لترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) أي والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الأمور الحسنة وتنتهي  
إليها هي (الفوز بسعادة الدارين) فإن هذا الفوز مطلوب لدانته فهو منتهى الأغراض وغاية الغايات  
\* المقصد (الرابع مرتبة) أي شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب أن يشرع فيه  
(ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجهد) والاعتناء في اكتسابه واقتنائه إذا عرفت  
هذا فنقول (قد علمت أن موضوعه) أي موضوع الكلام وهو المعلوم (أعم الأمور وأغلاها) فيتناول  
أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله ولا شك أنه إذا كان المعلوم أشرف  
كان العلم به أشرف مع أن موضوعه مقيد بحقيقة تلي عن شرفه أيضا (وغايته) أعني تلك السعادة  
المرتبة على الأمور الحسنة (أشرف أغايات وأجدها) نفعا (ودلائله يقينية يحكم بها) أي بصفة  
مقدما تها وحقية الصور العارضة لها (صريح العقل) بلا شبهة من الوهم (وقد تأيدت)  
تلك الدلائل (بالقول وهي) أي شهادة العقل لها بجهتها مع تأيدها بالنقل هي (الغاية في الوثاقفة)  
اذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الإلهي  
فإن مخالفة النقل إياها شهادة علمها بأن أحكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم لا من  
صرائحها فلا وثوق بها أصلا (وهذه) الأمور المذكورة في شرف علم الكلام أعني معلومه وغايته  
وجته (هي جهات شرف العلم لا تعدوها) أي لا تتجاوز جهات الشرف هذه الأمور التي ذكرناها  
وأما كون مسائل العلم اقوم فراجع إلى فضيلة الدلائل ووثاقفها (فهو) فالكلام (أذن أشرف العلوم)  
بحسب جميع جهات الشرف \* المقصد (الخامس مسألة) بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر  
والموجود في كثير من النسخ في مسأله وانما وجب تقديم الإشارة الإجمالية إلى مسائل العلم  
الذي يطلب الشروع فيه لينتهى الطالب على ما يتوجه إليه من المطالب نفيها موجبا لمزيد  
استبصاره في طلبها وانما قال (أقنى هي المقاصد) لأن كل علم مدقوله مسائل هي المقاصد  
الأصلية فيه وهي حقيقته ومباده أما تصورية أو تصديقية هي وسائل أن تلك المقاصد  
ورعا عمدت جزمه أشد الحاجة إليها وأما عدم موضوعه جزمه بالثامنة ففيه أن الموضوع نفسه  
من المبادئ التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتساقا وإيائه  
أعني وجوده من المبادئ التصديقية المسماة عندهم أصولا لموضوعه كما صرح به ابن سينا في برهان  
الشفاء (وهي) أي مسائل الكلام (كل حكم نظري) جعل المسألة نفس الحكم لانه المقصود في القضية  
المطالبة في العلم وأما أطرافه من المبادئ التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب  
والأفالمسألة قد تكون ضرورية فتورد في العلم أما لا تحتاجها إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها أو بيان  
لمستهاو، فمما حل كل حكم نظري على المسائل نظرا إلى ما لمعناه كأنه قال وهي الأحكام النظرية  
(المعلوم هو) أي ذلك الحكم النظري (من العقائد الدينية أو يتوقف عليه إثبات شيء منها) سواء كان  
توقفا قريبا وبعيدا (وهو) أي الكلام (أعلم الأعلى) إليه تنتهي العلوم الشرعية كلها وفيه ثبت  
موضوعاتها وأحقيتها (فليس له مبادئ في علم آخر) سواء كان علما شرعيا وغير شرعي وذلك  
أن علماء الإسلام قد دقوا الإثبات العقائدية الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله  
وما يتفرع عليها من مباحث أسبغة والمعاد علما يتوصل به إلى أعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا  
أن يصح كونها محتاجين فيه إلى علم آخر أصلا فآخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد  
والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ارتكها  
أو باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطروحة في علمهم هذا فجاء علم مستغنيا في نفسه  
عما عداه ليس له مبادئ في علم آخر (ل مبادئها ما بينة بنفسها) مستغنية عن البيان بالكلية (أو مبينة  
فيه فهي) أي قد ثبت المبادئ المبينة فيه (مسائل له) من هذه الحيزية (ومبادئ مسائل آخر منه لا تتوقف) تلك



المبادئ (عليها) أي على المسائل الآخر (لأنه يلزم الدور) ومما قرناه تبيين ذلك أن أحوال  
المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجوز أن تكون مبادئ أعلى علوم  
الشرع مبينة في علم غير شرعي وتحتاج بذلك إليه مما لا يجترئ عليه الأفلس في أومتفلسف يلجس  
من فضلات الفلاسفة ونشبه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية مما لا يقو به يحصل  
فإن وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها ثبات العقائد أصلا ولا دفع الشبه عنها  
قطعا فذلك من خا ط مسائل علم آخر به تكثير المسألة في الكتاب (فنه) أي من الكلام (تسعد العلوم)  
الشرعية (وهو لا يستمد من غيره) أصلا (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الإطلاق) لنفاذ حكمه فيها  
بأسرها وليس يتنفذ فيه حكم شيء منها ثم قد يتفقد حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك  
البعض رئاسة مقيدة ثم أنفع الكلام فيما عداه بطريق الأفاضة والانعام من الأعلى على الأدنى دون  
الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم المقصد (السادس تسميته) وانما وجب تسميته بالان  
في بيان تسمية العلم الذي يتوجه إلى تحصيل مزيد اطلاع على حالة تفضي بالطالب مع ما سبق إلى كمال  
استبصاره في شأنه (العلمي) الكلام (كلاما عاما لأنه بازاء المنطق لعلافة) يعني أن لهم علما نافعاً في علومهم  
سواء بالمنطق والنايضاع لم نافع في علومنا مميّنة في مقابلته بالكلام الآن نفع المنطق في علومهم  
بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم والتهاور بما يسمى رئيسها نظرا إلى نفاذ  
حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحساس والمرجة فلا يسمى الرئيسا لها (اولان  
أبوابه عنونت أولا) أي في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فبعد تغير العنوان بقي ذلك الاسم  
بحاله (اولان مسألة الكلام) يعني قدم القرآن وحدوثه (أشهر اجزائه) وسبب ايضال تدوينه  
(حق كثر فيه) أي في حكم الكلام أنه قديم او حادث (التناحر) أي الثقاتل (والسفلن) إذ قدروى  
أن بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الائمة طالباً منهم الاعتراف  
بحدوث القرآن (فعلب عليه) تسمية للنبي باسم أشهر اجزائه (اولانه يورث قدرة على الكلام في  
الشرعيات ومع الخصم) على قياس ما قيل في المنطق من أنه يفيد قوة على النطق في العقلية  
والمخاضات (المرصد الثاني في تعريف) مطلق (اعلم) من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم  
في المرصد الأول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولا  
ومن بيان انقسامه إلى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التي  
التيها المنتهى ثالثا ومن بيان أحوال النظر وفادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه  
النظر ويوصل إلى المطلوب خامسا الذي هذه المباحث يتوصل إلى اثبات العقائد واثبات مباحث أخرى  
تتوقف عليها العقائد وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة  
مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراسد الخمسة مسائل  
كلامية وفي أبحاث الأفكار تصرح بذلك حيث جعله مستملا على ثمانية قواعد متضمنة لجميع مسائل  
لاصول الأولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة إلى  
المطلوبات النظرية (وفيه) أي في العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب (الأول أنه ضروري)  
أي تصور ماهيته بالكنه (واختاره الامام اراري لوجهين) الوجه (الأول أن علم كل أحد بوجوده)  
أي بانه موجود (ضروري) أي حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بعلوم  
خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لأن المطلق ذاتي للمقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل)  
فإذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل أحد بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقا  
عليه (والسابق على الضروري أولى أن يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري) وهو المطلوب  
(والجواب) عنه (أن الضروري حصول علم) حزني (متعلق بوجوده) فإن هذا العلم حاصل



لكل احد بلا نظر (وهو) اى حصول ذلك العلم الجزئى (غير تصور وغير مستلزم له) اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا تصور شيئا من تلك العلوم مع كونهما حاصلات لابل نحتاج في تصورهما الى توجه مستأنف اليهما فلا يكون حصولهما عين تصورهما ولا مستلزما له واذالم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا (فلا يلزم تصور العلم المطلق) اصلا (فصل) عن ان يكون تصويره (ضروريا) ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيئا من افراده متصورا بالكنه بديهية وكلاهما ممنوعان (لا يقال) نحن لا تقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود (ويعلم) ايضا كذلك (انه علم) بذلك (والعلم احد تصورى هذا التصديق) وهو بديهي ايضا فكون تصور السابق على التصديق البديهي اولى أن يكون بديهيا (فان قلت) في جواب هذا التقرير (لا يلزم من بدهية التصديق بدهية تصويريه) ولا بدهية شيئا منهما (فان) التصديق (البديهي) ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر (فجاز أن تكون تصوراتها بأسرها كسببية فلا يصح الاستدلال ببدهية التصديق على بدهية شيئا من تصوراتها اصلا) (قلت) في رد هذا الجواب ان (المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر) في الحكم ولا في شيئا من اطرافه (اذ لا يتخلو عنه البطلان والصبيان) الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لاني حكم ولا في تصور (والنزاع في التسمية) بأن التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروطه خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصورات نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى تكون بدهية مستلزما لبدهية تصوراتها (لا يجدى طائلا) في هذا المقام لما عرفت من أن هذا التصديق الذى نحن فيه مستغنى عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله (لا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما) ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه (كما تحكم على جسم معين) مشاهد من بعيد (بانه شاغل لخير معين مع الجهل بحقيقته) هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل (بل نعلم بان الواجب) تعالى (اما نفس اولوا لم نعلم حقيقةهما) بكنههما (بل باعتبار امر عام) عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم أن يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصويره بحسب الحقيقة الوجه (الثانى) أن العلم لو كان كسبيا معترفا فاما أن يتعرف بنفسه وهو باطل قطعا وبغيره وهو ايضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لم الدور) لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ (وهذا) الوجه على تقدير صحته (حجة على من يقول انه) اى مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فانه اذالم يعلم كونه معلوما كذلك انجبه أن يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا أن يكون ضروريا لجواز أن يكون تصويره بكنهه متناعا (والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم) المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليست بتصورون حقيقة العلم المطلق (والذى نحاول ان نعلمه) اى نطلب أن نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) اذ اللازم أن يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئى متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئى ايضا فيتوقف تصور حقيقةه على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول موقوفا على تصور حقيقةه فلا دور (وحاصل حل الشبهة بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الدهن (و) بين (تصوره) وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما في الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى ككون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل أن تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولا شك انه يتوقف على حصول



ماهية في ضمة فاعمة في الذهن وهذا معنى تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر وإذا  
 ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما أن ترسم فيها  
 بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورهما ولا مستلزما له على قياس حصول  
 الشجاعة للنفس الموجب لانصافها من غير أن تتصورها والثاني أن ترسم فيها بمثلها  
 وبصورتها وهذا هو تصورهما لا حصولهما على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب انصاف  
 النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهة بالكلية \* المذهب (الثاني) وبه قال امام  
 الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري (و) لكن (بعسر تحديد) ور بما نصر بالدليل  
 (الثاني) انما قال ربما لان النصر به تخيلية لا يرى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره  
 وان لم يتم لم يدل على شيء (قالا وطريق معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهي أن تميز عما يلتبس به  
 من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما حازم او غير حازم والجارم اما مطابق او غير مطابق والمطابق  
 اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين  
 وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت  
 الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو  
 كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بعيد فانهما) اي القسمة والمثال (ان افادتما)  
 لماهية العلم عما عداها (صلحامة مرقا) وحدها اذ لا يعنى ههنا بتحديد ما سوى تعريفها (والالم يحصل بهما  
 معرفة) لماهية العلم لان محصل المعرفة بشيء لا بد أن يقيد بغيره لا امتناع حصول معرفته  
 بدون تميزه واعلم أن الامام الغزالي رحمه الله صرح في المستصفى بأنه بعسر تحديد العلم بعبارة محتررة  
 جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف  
 لا بعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشياء والتفصيل بادرالك  
 الباصرة يفهمك حقيقة فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام  
 محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به \* المذهب (الثالث) انه نظري (لا بعسر تحديد) (وذكره  
 تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو) اي هذا التعريف (غير مانع  
 لدخول التقليد فيه اذا مطابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة او دليل) فاندفع دخول التقليد  
 (لكن بقي الاعتقاد الرابع) المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني  
 داخلا فيه (الا ان يحص الاعتقاد بالجارم اصطلاحا) فلا يدخل الظن فيه (ويرد عليهم) اي على  
 اصحاب هذا التعريف (خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا متافقا) بخلاف المعدومات الممكنة  
 التي اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى  
 رده بقوله (ومن انكر تعيق العلم بالمستحيل فهو مكابر) لبديهية العقل فان كل عاقل يجد من نفسه  
 الحكم باستحالة اجتماع الضدين والقيضين ولا يتصور ذلك الامع كون اجتماعهما بالمستحيل معلوما  
 بوجه ما (وما قض) لكلامه ايضا (لان هذا) اي انكاره تعالى العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل  
 بانه لا يعلم (فيسدعي) هذا الحكم (العلم به) لا امتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا (نعم قد يعتذر) لهم  
 (بان المستحيل يسمى شيئا لغا) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشيء) بمعنى انه غير ثابت  
 في نفسه لا يمنع ذلك (اي كونه شيئا لغا) (الناسي لقاضي ابى بكر) الباقلاني (انه معرفة المعلوم  
 على ما هو به فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) مع كونه معترفا بأن الله علما (ذلا يسمى) علمه تعالى  
 (معرفة) اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة (وايضافه دورا للمعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته)  
 لان المشتق مشتق على معنى المشتق منه مع زيادة (و) ايضا (على ما هو به) قيد (زائد) لا حاجة  
 اليه (اد المعرفة لا تكون الا كذلك) لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة (الثالث للشيخ)



ابي الحسن الاشعري (فقال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذي يوجب كونه من قام به عالما  
 أو) هو الذي يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور طاهر) لاختلاف العالم  
 في تعريف العلم (و) قال (أخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراكه المعلوم على ما هو به وفيه الدور)  
 لاختلاف المعلوم في الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العلم) لان معناه الحقيقي هو اللعوق والوصول  
 والمجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب باشعاره في معنى العلم قلنا لم يتدفع بذلك تعريف الشيء  
 بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعني أن قوله  
 على ما هو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك (الرابع لابن فوران ما يصح من قام به انتقال الفعل)  
 اى احكامه وتخليته عن وجوده الخلال فان اراد ما يستعمل بالصفة فهو باطل قطعاً وان اراد ماله دخل  
 فيها (قد دخل القدرة) في الحد (ويخرج) عنه (علمنا ان لا مدخل له في) صحة (الاتقان على رأينا)  
 فان افعلنا ليست بايجادنا (وقد اورد عليه) بعد تسليم أن فعل العبد بايجاده (علم احدنا بنفسه  
 وبالبارى) تعالى وبالمستحيل فان ما يتعلق به هذا العلم ليس فعلاً ولا مما يصح اتقانه به (وانما يرد) عليه  
 هذا (ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح به) الاتقان (في الجملة) وان لم يكن  
 صحيحاً بحسب شخصه (فلا) ورود له هذا عليه (واهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة  
 (تحتوي المعلوم) على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وأن التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء  
 فيخرج عنه علمه تعالى (اوثباته) اى اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وأنه يلزم أن  
 يكون العالم مناب وجوده تعالى مثبته وهو محال وايضاً الاثبات يطلق على الایجاد وعلى تسكين الشيء  
 عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم فجوزاً فيلزم تعريف الشيء بنفسه  
 (اوالثقة بانه) اى المعلوم (على ما هو به) وفيه الزيادة والدور وأنه يوجب كون البارى تعالى واثقاً  
 بما هو عالم به وذلك مما يمنع اطلاقه عليه شرعاً (الخامس للامام الرازي) انه (اعتقاد جارم مطابق  
 لموجب) اما ضرورة او دليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضرورياً (ولا عيار عليه غير أنه  
 يخرج عنه التصور) لعدم اندراجهم في الاعتقاد ولا يتحقق ورودهم ايضا على التعريف الاول المنقول  
 عن بعض المعتزلة (مع انه علم يقال) مثلاً في الاعراض (علمت معنى الثالث) في الجواهر علمت  
 (حقيقة الانسان) او اراد أن الاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة  
 (السادس للعلماء) انه (حصول صورة الشيء) كذا كان او جرمياً موجوداً او معدوماً (في العقل)  
 اى عنده ايتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بعبارة طاهرة الاختصاص بالكميات (هو عقل ماهية  
 المدرك) بفتح الراء (في نفس المدرك) بكسرهما (وهو) اى كون العلم حصول الصورة او عقل الماهية  
 (مبنى على الوجود الذهني) وسنبحث عنه اى عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه  
 (وهذا) اى ما ذكره في تعريف العلم (يناول الظن والجهل) المركب (والثقليل بل الشك والوهيم)  
 ايضا (وتسميتها علماً) اى جعلها حندرجة فيه كاذبوا اليه (بحال استعمال اللغة والعرف  
 والشرع) اذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركباً انه عالم في شيء من استعمال اللغة والعرف العام  
 والشرع كيف ويلزم أن يكون اجهل الناس بما هو في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها  
 على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة (ولا مشاحة) اى لامضابقة  
 ولا منازعة (في الاصطلاح) بل لكل احد أن يصطليح على ما شاء الا أن رعاية الموافقة في الامور المشهورة  
 بين الجمهور أولى وأحب (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبراقته عما ذكر من الخلل في غيره وتنأوله  
 للتصور مع التصديق اليقيني (انه صفة) اى امر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لمحلها) وهو مرصوفها  
 (تتميز) خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد  
 مثلاً فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزاً عن غيرها ضرورة أن الشجاع يشجاعة متميزة عن الجبان



وكذا الاسود بسواده مقيض عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها  
على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تميزا لمدرجاتها عما عداها اي تجعلها بحيث تلا حظ  
مدرجاتها وتميزها عما سواها (بين المعاني) اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة  
فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا في الامور العينية كما سيصرح به (لا يحتمل النقيض)  
اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وهذا القيد خرج الطن والشك والوهم فان متعلق  
التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بالاخفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل  
صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد  
لانه يزول بالتشكيك ومحصله أن العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا  
كون محلها تميزا لله تعالى تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي  
هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك أن تميزه انما هو لشئ متعلق به تلك  
الصفة والتمييز وذلك الشئ هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو طاهر  
والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتماثلان لذاتهما ولا تمنع بين التصورات  
فان مفهوم الانسان والادراك مثلا لا يتماثلان الا اذا اعتبر بثبوتها شئ وحينئذ يحصل هنالك  
قضيتان متناقضتان صدق وكذب وكذا قواني حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتماثلان  
الا بلاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتقاء سلبا اعني التصديقين اللذين اشير بهذين القولين  
اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء كانت  
تلك الاطراف بمعنى السلب او بمعنى العدد مجازا على التأويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علم  
مع أن بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا راينا من بعيد  
شجرا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهانتنا صورة انسان فذلك الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به  
والخطأ انما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي  
تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا كان او مستعصا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة  
لتلك التصورات فلا اشكال (واورد) على الحد المختار (العلوم العادية) وهي العلوم المستندة  
الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهبا (فانه يحتمل النقيض)  
فتخرج عن الحد مع كونها من افراد الحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا  
في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية  
والخيرية اذا كانت متناسبة متجانسة في الاجسام كذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذ قيل انها  
متخالفة الماهية وما يتركب منه الجبر لا يجوز أن يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة أن الشاغل  
لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جوار أن يكون المختار قد أعدمه واوجد بدله ذهبا (والجواب)  
أن يقال (احتمال العاديات للنقيض بمعنى) انه (لو فرض نقيضا) واقعا بلها (لم يلزم منه) اي من  
ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم بشئ  
من طرفه محال لذاته (غير احتمال) متعلق (التمييز الواقع فيه) اي في العلم العادي (للاقيض)  
وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها كما بيناه والاحتمال  
الثاني هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الطن اوفي المائل  
كما في الجهل المركب والتقليد ومنشأ ضعف ذلك التمييز ما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم  
استناده الى موجب (وهذا) الاحتمال الثاني المتغير الاول (هو المراد) من الاحتمال المذكور  
في التعريف وهو الذي ورد عليه النفي فيه (وانه ممنوع) بثبوت في العلوم العادية كما في العلوم المستندة  
الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شئ منهما (والمعاني خصت بالامور العقلية) كلية



كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تدرك باحدى الحواس الخمس (فيخرج)  
 عن حد العلم (ادراك الحواس) الظاهرة لانه يفيد تمييزا في الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعري  
 (انه) اي ادراك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كما سيأتي (يطرح هذا القيد) فيقول صفة توجب  
 تغير الاحتمال النقيض (ومنهم من يزيد قيداً) في الحد المختار (ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة  
 مع الغنى عنها بتجمل باطراد) اي طرد الحد في جميع افراد الحدود وجر بانه فيها وشموله ايها فهو  
 محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي (اذ يخرج) بها عن الحد (العلم بالجزئيات) كالعلم بالآلما  
 ولذا تنافي (وهذا) المختار انما هو حد العلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق) بالمعلوم (ومن قال انه نفس  
 التعلق) الخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي (حده بانه تميز معنى عند النفس تميز لا يحتمل  
 النقيض) واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن  
 قامت هي به فالمدكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد  
 والمركب والكل والجزئي والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن  
 شأنه ان يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد  
 المصيب ايضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تجل به العقدة  
 \* (المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد) \* المقصد \* (الاول انه) اي العلم بمعنى الادراك  
 مطلقاً ليتناول الظنيات ايضاً وبالمعنى المفسر بالحد المختار (ان خلا عن الحكم) اي ايقاع النسبة  
 او انتزاعها (فصور) سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلاً كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان  
 الباطق او انشائية كقولنا ضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شكت في زيد قائم  
 فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والا) اي وان لم يتجلى عن الحكم (فتصديق) والمتبادر من  
 هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضية عبارة المتأخرين لانفس الحكم كما هو  
 مذهب الاولين ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي  
 ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكاً كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم  
 ان كان حكماً اي ادراكاً لان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون  
 لكل من قسمي العلم طريق موصل يخلصه وان جعل فعلاً كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه  
 من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور صادق وتصور  
 معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقاً طريق خاص كاسب لما هو  
 نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر وما جعل التصديق قسمين من العلم  
 مع تركه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلاً كان الحكم او ادراكاً (وهما) اي التصور والتصديق (نوعان  
 معبرين بالذات) اي بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذلك  
 الامر والنسبة بينهما قطعاً فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد  
 طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعاً آخر من العلم مما زاع عن الاول بحقيقته وجداناً (وباعتبار اللازم  
 المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) في التصديق (وعدمه) في التصور \* المقصد \* (الثاني العلم  
 الحادث) قيده بالحدوث اخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (يتقسم  
 الى ضروري ومكسب فالضروري قول القاضى) ابو بكر في تفسيره (هو) العلم (الذي يلزم نفس  
 المخلوق) (وما لا يجد) (المخلوق) (الى الانهكائه سبيلاً) كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات  
 (واورد عليه جواز زوله) اي زوال العلم الضروري بعد حصوله (باضداده كالنوم والغله) (واورد ايضاً  
 (انه قد يفتقد) العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفتقد (قبل الحس) اي الاحساس (والوجدان) وسائر  
 ما يوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازماً لنفس المخلوق



لادائما ولا بعد حصوله (ولا يرد) على تعريفه ما ورد عليه (اذ عباره مشعرة بقدره) اى باعتبار مفهوم  
 القدرة في التعريف منفية فانك اذا قلت فلان يجزى الى كذا ميلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا  
 قلت لا يجزى اليه سيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه فإراد القاضى أن الانفكاك عن العلم الضرورى ليس  
 مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله بأضداده وبقده قبل ما يقتضيه لا ينافى مراده اذ ليس شئ منهما  
 انفكاكا كامدا ورا بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافى اللزوم المذكور في  
 التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور  
 او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسير الاقوله (فان قيل فكذلك النظرى بعد حصوله)  
 اى هو أيضا غير مقدور انفكاكا كما اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد  
 الضرورى والفاء في قوله فكذلك الاشعار يترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول (قلنا  
 لا يلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظرى (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه  
 (مطلقا) والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضرورى واما  
 النظرى فقدور انفكاكا قبل حصوله بأن يترك النظر فيه (ونقول) نحن في تلخيص تعريف القاضى (هو  
 ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق) فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك  
 كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور غير  
 مقدورة لا نعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد  
 النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بذاته وألمه وكالعلم بالامور العادية  
 مثل علمنا بأن الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التى لا سبب لها ولا يجزى الانسان  
 نفسه خالية عنها مثل علمنا بأن النقي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (والبيهي ما يشبه مجرد لعقل)  
 اى يشبه مجرد انتفاءه اليه من غير استعانة بحس او غيره نصورا كان او تصديقا (فهو اخص)  
 من الضرورى وقد يطلق مراد فاه (والكسبي يقابل الضرورى) فهو العلم المقدور تحصيله  
 بالقدرة الحادثة (واما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضى قال الا تمدى  
 معنى تضمنه له انما بما يحال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم يفت النظر الصحيح عنه بلا ايجاب  
 وتوابعه مع انه لا يحصل الامعه (ولم نقل ما يوجب) النظر الصحيح كما فاه بعضهم (اذ ليس) ايجاب  
 النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقبيه بطريق العادة عندنا (و) لم نقل ايضا (ما يحصل عقبيه  
 اذ يدخل في الحد) حينئذ (بعض الضروريات) اعنى ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم  
 بما يحدث به من الالم والندة وانقراح النعم ونحو ذلك (فنرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر) لانه لا طريق  
 لنا الى العلم مقدورا سواء فان الالهام والتعليم غير مقدورين لما بلا شبهة وكذلك التصفية لا تحتاجها  
 الى مجاهدات فلما بقي بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى أن طريقه مقدور (فهو)  
 اى النظرى (عنده الكسبي ونعريفهما متلازمان) فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح  
 وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على انه يجوز أن يكون  
 هنالك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه (جعلنا اخص) بحسب المفهوم (من الكسبي ولكنه)  
 اى النظرى (بلازمه) اى الكسبي (عادة بالاتفاق) من التمييزين المقصد (الثالث ان كلا من التصور  
 والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان) فان كل عقل يجزى من نفسه أب بعض تصوراته و— كذا  
 بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظرفيه (واذ لولاه) اى لولا أن بعضا من كل منهما  
 ضرورى (لم الدور أو التسلسل) اذ حينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق  
 نظريا فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا  
 نظرى مستندا الى غيره من التصورات او التصديقات فاما أن يدور الاستناد فى مرتبة من المراتب



او يتسلسل الى ما لا يتناهى (وهما يمنعان الاكتساب) لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتى فيما يتوقف  
عليهما كان باطلا ممتنعاً وحينئذ يلزم أن لا يكون شيء من التصور أو التصديق حاصلًا لنا وهو باطل  
قطعا (لا يقال) اذا فرض أن الكل نظري (فهذا) الذى ذكرته من لزوم الدور أو التسلسل  
وكونهما مانعين من الاكتساب ومقضيين الى أن لا يكون شيء من الادراكات حاصلًا لنا (ايضا نظري)  
على ذلك التقدير وحينئذ (يمنع اثباته) لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور أو التسلسل  
لما ذكرتم بعينه والحاصل أن دليلكم على بطلان كون الكل نظري باليس يتم بجميع مقدماته لان كونه  
تامًا كذلك يستلزم المحال المذكور (لانا نقول) ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات  
نظري (وغير معلوم) (على ذلك التقدير لاني نفس الامر) بل هو معلوم لنا في نفس الامر (فيبطل ذلك  
التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر (والحق ان هذا)  
الدليل الذى ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) اى اعترف بأن تلك القضايا المذكورة  
في الدليل معلومة في نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف  
يجوز التسلسل بها في ابطاله اذ حينئذ يجاب بأن الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهى واقعة  
في الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر  
وهو المطلوب (لا على من يجدها مطبقا) اى يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير  
وفي نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية صدق  
مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضرورى لا يقبل المنع وقد يقال اراد أن ما ذكرناه  
في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بأن لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها  
باسرها كسبية وذلك لانا اذا ابتنا حينئذ أن الكل من كل منهما ايس كسبيا لم أن يكون بعض كل  
منهما ضروريا وامام من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء منها فله أن يقول امتناع كسبية الكل  
لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثانى على أن تصور  
العلم ضرورى (وبعضه نظري بالضرورة) الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجحد من نفسه احتياجه  
في تصور حقيقة الروح والماتك والتصديق بأن العالم حادث الى تطور وكسب المقصد (الرابع في نقض  
مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهى) اى تلك المذاهب بتأويل الطرائق (اربع) المذهب الاول  
ان الكل ضرورى وبه قال ناس من اصحابنا (وهو قول الامام الرازى) وذلك لعدم حصول شيء  
منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا (وهو لا فرقان فرقة تسلم توقفه) اى توقف بعض من الكل او توقف  
العلم (على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لانا نسلم أن ليس لقدرة  
تأثير في حصول شيء منه لكانعنى بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل  
عقيب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازى في المحصل العلوم كلها ضرورية  
لانها ما ضرورية ابتداء اولازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقى احتمال عدم اللزوم ولو على  
ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقد اراد بالضرورى معنى  
اليقيني دون البديهي المستغنى عن النظر وقد سمي كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابى الحسن  
الاشعري (وفرقة تمنع ذلك) اى توقفه على النظر (وهو لا ان ارادوا) بعدم توقفه (انه) أى العلم  
(لا يتوقف على النظر وجوبا) اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادة او)  
ارادوا به (ان العلم) الحاصل (بعده) اى بعد النظر (غير واقع به) اى بالنظر (او) غير واقع (بقدرتنا)  
على وجه التأثير (بل بخلق الله تعالى) فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب اهل  
الحق من الاشاعرة) واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى في المحصل من القول بوجوب العلم  
من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالوا باستلزام



النظر له لم وجوباً من غير أن يكون النظر علة أو مولداً (وإن أرادوا) بعدم توقفه عليه (أنه لا يتوقف عليه أصلاً) أي لا تأثيراً ولا وجوباً ولا عادة (فهو مكابرة) ومخالفة لما يجده كل عاقل من أن علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها المذهب (الثاني) في هذه المسئلة (أن التصور لا يكتسب) بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضرورياً حاصل بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فإنه يتقسم إلى ضروري ومكتسب (وبه قال الامام الرازي) واختاره في كتبه (لوجهين أحدهما أن المطلوب التصوري (أما مشعوريه) مطلقاً (فلا يطلب) لخصولته بناء على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة (أولاً) يكون مشعورياً أصلاً (فلا يطلب أيضاً لأن المعقول عنه) بالكيفية وهو المسمى بالجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (محموه) بالضرورة أيضاً (واجب) عن هذا الوجه (بأن الحصر) أي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعوريه من جميع الوجوه أو غير مشعوريه أصلاً (ممنوع لجواز أن يكون معلوماً) ومشعورياً (من وجه دون وجه) آخر ولم يبين بما ذكره أن هذا القسم يمنع طلبه (فقد) الامام (وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقاً والوجه المجهول مجهول مطلقاً فلا يمكن طلب شيء منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المعقول عنه بالكيفية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الأقسام الثلاثة أن يقال (لأن سلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً) أي من جميع الوجوه (فإن المجهول مطلقاً لم يتصور ذاته) بكنهه (ولاشئ مما يصدق عليه) من ذاتياته أو عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد تصور شئ) (أي يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فإن) الوجه (المجهول) فرضاً (هو الذات) والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم بعض الاعتبارات انبثقة له) الصادقة عليه سواء كان ذاتياً له أو عرضياً له (كما يعلم الروح) مثلاً (بأنه شئ به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الأمور المذكورة (صفاته قطب تلك الحقيقة) الخصوصية (بمعناها) لتصور بكنهها أو بوجه أتم مما ذكر وإن لم يبلغ اليك (ومنه من أثبت) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) أي الوجه المعلوم والوجه المجهول (أمر ثالثاً) هو المطلوب (يقومان) أي الوجهان (به) وهذا القيد أعني قيام الوجهين بالأمر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حرز لجواز أن يكون أحد الوجهين جزءاً وإطلاق القيام عليه مستبعد جداً إلا أن يراد به الحمل (ولا حاجة) في دفع هذه الشبهة (إليه) أي إلى إثبات الأمر الثالث لأنه قد اندفعت بما حققناه مع أن إثباته مخالف للواقع وذلك لأننا إذا أردنا تعريف مفهوم انتصوره فلا بد أن تكون ذات ذلك المفهوم أي نفسه وعينه مجهولاً وغير حاصل لنا لئلا يمكن تخصيصه وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات أي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك أيضاً من أن يكون أمر ما يصدق عليه معلوماً لنا ليصح به توجهنا إليه وطلبنا إياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات أي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور أن يكون المطلوب أمراً ثالثاً وراء الوجهين فإن قلت قد يطلب مفهوم الإنسان من حيث هو وقد يطلب وجهه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الإنسان بوجهه من وجوهه فعلى هذا التقدير الأخير يثبت أمور ثلاثة مفهوم الإنسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوباً ووجهه المعلوم الذي به يمكن طلبه قلت مفهوم الإنسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا إلا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم وأعلم أن صاحب نقداً لمصل أثبت الأمر الثالث الرام إلى ما ذكره في مسئلة المعلوم على الأجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا أجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في شئ واحد ظن أن العلم الجملي نوع يغير العلم



التوصل إلى قاته قد اعترف عنه هناك بأن الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه بغير الوجهين  
 فالزم ههنا بأن المطلوب التصوري ليس أحده الوجهين بل الشيء الذي له ذاتك الوجهان وبشبه  
 لما ذكرناه أن هذا المثلث قال في نقد تنزيل الأفكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلوم  
 ببعض عوارضها فكتفي بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين الرازي  
 أن هذه الشبهة إذا ردت إلى قوانين الاستدلال كانت قياساً مقسماً من منفصلة ذات جريين  
 وهو من حليتين هكذا المطلوب التصوري إما مشعور به وإما غير مشعور به وكل مشعور به يمنع طلبه  
 وكل غير مشعور به يمنع طلبه فالمطلوب التصوري يمنع طلبه ولا شك أن هذا الاتجاج إنما يصح  
 إذا صدقت الجملة ان معالكن (قولنا كل مشعور به يمنع طلبه وكل غير مشعور به يمنع طلبه لا يتبع  
 على الصدق إذا انعكس المستوى لعكس نقيض كل) منهما (ينافي الآخر) فإن الأول ينعكس  
 بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوى  
 إلى قولنا بعض غير المشعور به لا يمنع طلبه وهذا يخص من نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس  
 بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوى  
 إلى قولنا بعض المشعور به لا يمنع طلبه وهو يخص من نقيض الأول فينافيه أيضاً وإذا كان لازم  
 كل منهما منافيلاً لخر لم يتصور اجتماعهما صدقاً (فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها  
 بعكس النقيض تارة) فإن انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض إلى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء  
 مما لم يبق عليه برهان (و) أجيب (بشيء موضوع بينهما بالتصور أخرى) أي نحن نستدل هكذا التصور  
 إما تصور مشعور به وإما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمنع طلبه وكل تصور غير مشعور به  
 يمنع طلبه فكل تصور يمنع طلبه وحينئذ تنعكس الجملة الأولى بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمنع  
 طلبه فهو ليس تصور مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوى إلى قولنا بعض ما ليس تصور مشعور  
 به لا يمنع طلبه وهذا لا ينافي الجملة الثانية لأن موضوعه أعم من موضوعها لا يرى أن ما ليس تصور  
 مشعور به جاز أن لا يكون تصور أصلاً وأن يكون تصور غير مشعور به وقس على ذلك حال الجملة  
 الثانية فإن العكس المستوى انعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصور غير مشعور به لا يمنع طلبه  
 وموضوعه أعم من موضوع الجملة الأولى فلا منافاة بينهما \* الوجه (ثاني) من متمسكي الإمام  
 في استناع كسبية التصور أن يقال (الماهية) أي المفهوم التصوري (أن عرفت) وحصلت بالكسب  
 والنظر (فأما بنفسها وبجزئها أو بأخرج) منها سواء كان خارجاً بتمامه أو ببعضه (والأقسام) بأمرها  
 (باطلة) أما الآن فلا نه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لأن معرفة المعارف الموصل متقدمة على  
 معرفة المعارف الموصل إليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهية (وما الثاني فلا نجميع لأجزاء نفسها)  
 فلا يجوز تعريف الماهية بجميع أجزائها لأنه تعريف للشيء بنفسه (والبعض) من أجزاء الماهية (أن  
 عرفها وانها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (الاعرفه جميع الأجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه وقد  
 أبطل والخارج) أي وعرف الجزء الخارج هو منه (وسبب بطل) وهذا أن المتصور أن انما يلزم أن معاً إذا كان  
 ذلك البعض معرفاً لكنه ماهية وهو ممنوع فالأولى أن يقال والبعض أن عرفها فلا بد أن يعرف جزأ منها  
 فذلك الجزء إما نفسه فيكون معرفاً لنفسه وإما غيره فيلزم التعريف بالخارج لأن كل جزء خارج  
 عما يقابل من الأجزاء (وما الثالث فلا نأخرج لا يعرف) الماهية (الأذا كان شاملاً لأفرادها  
 دون شيء مما عداها) ليكون مميزاً لها عن جميع ما سواها (واعلم بذلك) الاختصاص الشيء (يتوقف  
 على تصورها وأنه دور) لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج أياها وتوقف تعريفه  
 أياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها (وتصور ما عداها معصلاً وأنه محال)  
 لاستحالة إحاطة الذهن بما لا يتناهي تفصيلاً (واجاب عنه بعض المتأخرين) يعني صاحب نقد



لمحصل (بأن جميع اجزاء الماهية ليس فيها اذ كل واحد) من اجرائها (مقدم) عليها بالذات  
 (وكذا الكل) يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها الامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها  
 بجميع اجرائها (فلنا) في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة (الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء  
 فاما معها) اي فاما أن يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هنالك  
 من امر آخر معتبر في ذاتها (فلا تكون) جميع الاجزاء (جميعا) هذا خلاف (لو دونها) اي او يكون تحصلها  
 بدون الاجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون اجزاء) لاستحالة تحصل الماهية بدون اجرائها  
 ولا تظهر في العبارة أن يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما أن يكون داخلها فلا يكون  
 جميعا وخارجا عنها فلا يكون اجزاء (و) فلنا في دفعه بطريق المناقضة (لا يلزم من تقدم كل) من الاجزاء  
 على الماهية (تقدم الكل) عليها فان الكل المجموع وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل  
 انسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم  
 بل نقول كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموع لذي ليس جزءا لنفسه ثم انه أي هذه المناقضة بقوله  
 (والا) اي وان لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه (تقدم  
 الكل) اي كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه  
 ويمكن ان يجعل هذا تضاميا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث  
 يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه (وان اراد) به (الاجزاء المادية) فقط (لم يكن)  
 ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها (جميعا) حقيقة بل بعضاد خلا في القسم الثاني (ولا كافية  
 في معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف فيها احدا تاما والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضي  
 الارموي (بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء) ومحصله على ما نلصقه في  
 بعض كتبه أن جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الانتمائية غير ان باعتبار فانه قد يتعلق  
 بكل جزء تصور على حدة فيكون هنالك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع  
 الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق  
 بجميع الاجزاء اجالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك أن المتبادر من هذه العبارة هو انا  
 اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور  
 اخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه  
 فلذلك قال (واعق ان الاجزاء اذا استحضرت) في الذهن (مرتبة) مقيدا بعضها ببعض (حتى  
 حصلت) صورها فيه مجتمعة (فهو) قلت الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعني أن تلك  
 الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه (لان مجموعة) من التصورات (يوجب)  
 ذلك المجموع (حصول شيء آخر) في الذهن (هو الماهية) اي تصورها وتوضيحه أن صورة  
 كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احدهما بالآخرى  
 صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا  
 وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين ومقدمهما بالذات  
 ومغايرهما بالاكتساب على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجرائها (فالعرف) للماهية (مجموع  
 امور كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل  
 في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما أحسن  
 ما قبل حديث تصورات مجموع مجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعرفه للماهية في الذهن  
 (كلا اجزاء الخارجية وتقومها ماهية) في الخارج (فانها متقدمة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من  
 جزء من الاجزاء الخارجية (الاوله مدخل في التقويم والكل) اي جميع الاجزاء مجتمعا (هو الماهية)



بعضها (لأنها ترتب عليه) أي على جميع الأجزاء فكأن جميع الأجزاء الخارجية المجمعة  
 عين الماهية واجتماعها فيه ليس جراً منها بل خارج عنها لازم لها وكذلك جميع الأجزاء في  
 الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما أن كل واحد من الأجزاء  
 الخارجية مقوم لماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الأجزاء الذهنية  
 مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضى محتملاً لهذا المعنى أيضاً لم يرد عليه  
 جزم بل أشار بقوله والحق إلى إشعاره بما ليس حقاً (وستره) أي الامام الرازي (بترد هذه  
 المغلطة) الثانية (في نفي التركيب الخارجي عن بعض الأشياء بتغييرها) فيقول في نفي التركيب  
 عن الوجود مثلاً أن كانت أجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وإن كانت  
 غير وجودات فإن لم يحصل عند اجتماعها أمر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان  
 حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الأمور معروضاته لا أجزاؤه وأنت خبير بأن هذا  
 لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقاً سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً فالأولى أن لا يقيد  
 التركيب بالخارجي إلا أنه قيده به إشعاراً بأن هذه المغلطة منسطة لاستلزامها انتفاء التركيب  
 الخارجي مطلقاً مع شهادة البدئية بتركيب بعض الأشياء في الخارج (هذا) أي هذا كما ذكرناه (أو تختار  
 أنه) أي تعريف الماهية (ببعض الأجزاء وقديسون) ذلك البعض (عنا عن التعريف) بأن يكون  
 تصوّره ضرورياً (أو) يكون (معرفاً بغيره) أن كان تصوّره نظرياً وعلى التقديرين لا يلزم من  
 تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فإذ كرم أن معرف الماهية يجب أن يعرف جميع أجزائها باطل  
 قطعاً لا يقال لا بد أن يعرف شيئاً من أجزائها ذلك إما نفسه أو غيره فيلزم أحد المحذورين كما مر  
 لأننا نقول معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وإس يلزم من ذلك  
 تحصيل معرفة شيء من أجزائها ألا يرى أن الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة  
 لحصول شيء من أجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه بغيره الذي هو خارج عنه فإن  
 قلت إذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفاً بغيره كما ذكرتم عاد الأشكال بجذائفه إلى تعريفه به  
 قلت ويعود إليه أيضاً الجواب برتبة (أو) تختار أنه) أي تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب)  
 في تعريفه أياها (الاختصاص) فإن الخارج إذا كان لازماً لها مختصاً بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل  
 الذهن من تصوّره إلى تصوّرها صلح أن يكون معرفاً لها بل لا روم محذور (لا العلم به) فإنه ليس شرطاً  
 في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة هو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وإن سلم)  
 وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصوّر الماهية  
 بوجه ما) لا على تصوّرها الحاصل بتعريف الخارج أياها (فلا دور) يتوقف (على تصوّر ما عداها  
 باعتبار شامل له) أي مجزئاً (لا) على تصوّر ما عداها (مفصلاً) أي تصوّر ما عداها باعتبار  
 شامل (يمكن كاختصاص) أي كعلمنا باختصاص (الجسم بحيز) معين (دون ما عداه من الإحيار) التي  
 لا تنصرف ولا يحيط بها علمنا الإجمالي باعتبار شامل لها (فإن قيل الأمور الداخلة) أي الأمور التي كل  
 واحد منها داخل في الماهية وإنما فسرنا ذلك بأننا ناول الحد التام والناقص معاً لأن الشبهة  
 عامة فيهما كما أن جواب المذكور يتناولهما أيضاً (أو الخارج إذا كان) حاصله ضرورة ومستلزمة  
 للعلم بالماهية فالماهية معلومة معها (فلا تعرف) الماهية بالامتناع فحصول الحاصل (والامتناع  
 التعريف بها) أما إذا لم تكن حاصلة أصلاً فلا يتصور التعريف بها قطعاً وأما إذا لم يكن حصولها  
 ضرورياً بل كسبياً فلا احتياجها حينئذ إلى معرف آخر ينقل الكلام اليه فإما أن يتسلسل وهو محال  
 أو ينتهي إلى ما حصوله ضروري وأما إذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها طاهر  
 (قلنا) في الجواب عن هذه الشبهة (المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها مع مرتبة وانه) أي ذلك المحذور



مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله أن الأمور الداخلة أو الخارجة حاصلة إما ضرورة وإما  
 اكتساباً منتهياً إلى الضرورة لكنهما متفرقة مخلوطة بأمور أخرى فإذا جمع الأجزاء بأسرها ورتبت حصل  
 مجموع هو تصور المساهية بكنها وهذا المجموع إنما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الأجزاء وترتيبها  
 وكذلك إذا جمع بعض متعدي من أجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور المساهية  
 بوجه اكل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الأمور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى  
 في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من يجوز ذلك فانه أن يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة  
 قد لا تكون مخلوطة قصداً فإذا استحضرت ولو حظت قصداً أفادت العلم بالمساهية وان كان ذلك  
 نادراً جداً \* المذهب (الثالث) في هذه المسئلة (ان ما عتقاده لازم) للمكلف بما يتوقف عليه اثبات  
 التكليف والعلم به (نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورية) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن  
 تابعه (ويبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعاً ما شرعاً) كما ذهب اليه الاشاعرة (او عقلاً) كما ذهب  
 اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدورة عليها (ولا شيء من غير  
 المقدور كذلك) أي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احتج) لهذا  
 المذهب (بانه) أي بأن ذلك اللازم المذكور (لو لم يكن حاصلاً) بالضرورة بل كان نظرياً يتوقف  
 حصوله على النظر (كان العبد مكفياً بتحصيله) بنظره يشهد به الشرائع والاحكام التكليفية (وانه)  
 أي التكليف بتحصيله (تكليف المعاني لان من لا يعلم هذه الأمور) المذكورة من نحو اثبات الصانع  
 وصفاته والنبوات (لا يعلم لتكليف قطعاً) لان هذه الأمور ولا غيرها واذ لم يعلم التكليف اصلاً  
 كان غافلاً وتكليف الغافل لا يجوز اجماعاً (والجواب ان الغافل) الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً  
 (من لا يفهم الخطاب) اصلاً كالأصبي والمجنون (او يفهم ذلك ولكن) لم يقل له ان مكلف) كالذي  
 لم تبلغه دعوة نبي قطعاً فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتبني عليه فلا تكليف على الأول  
 انما هو ولا على الثاني عندنا (لان من لا يعلم انه مكلف) مع انه خوطب بكونه مكلفاً حال ما كان فاهماً فانه  
 غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه (والا لم يكن الكفار مكلفين)  
 اذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولان) عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق  
 بالتكليف شرطاً في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان (اعلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه)  
 فان العلم بوقوع شيء طرأ لوقوعه في نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق (بلازم الدور)  
 المذهب (الرابع) في هذه المسئلة (ان الكل نظري) سواء كان تصوراً او تصديقاً مما يلزم اعتقاده  
 او لا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) التابعين منهم بن صفوان لترمذي رئيس الجبرية (ويبطله  
 ما مر) من شهادة الوجود ان يكون البعض ضرورياً ومن لزوم الدور والتسلسل على تقدير  
 كون الكل نظرياً (واحتجوا) على مذهبهم (أن الضروري يمنع خلوة النفس عنه وما من علم)  
 تصوري او تصديقي (الا والنفس خائبة عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل) لها علومها (بالتدريج  
 بحسب ما يتفق من الشروط) كالأحاساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري  
 وهو المراد بالنظري (والجواب ان الضروري) المقابل للنظري (قد تخلو عنه النفس ما عند من يوقفه)  
 كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه والاحساس وغيرهما (او استعداد) به تقبل النفس ذلك العلم  
 الضروري (فمنقذه) أي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (واما عندنا) يعني القائلين  
 باستناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء (فاذا دللنا بحلقه الله تعالى) في العبد (حيناً ثم يخلق  
 فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (او نظر) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضرورياً  
 غير مقدور اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة (المرصد الرابع) في اثبات العلوم  
 الضرورية أي بيان ثبوتها وتحقيقها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك (اذلها انتهى)



فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي اليها وهي المبادئ الاولى ولولاها لم تحصل  
على علم اصلا (وانما تنقسم الى الوجدانيات) وهي التي تجدها اما بتدويننا او بالآثار الباطنة كعلمنا  
بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمناوحو عنا وشبعنا (وانما قليلة المنفعة في العلوم لانها غير مشتركة)  
اي غير معلومة الاشارة اليقيننا (فلا تقوم بحجة على الغير) فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه  
ما وجدناه (والى الحسيات) ارادهم باللعس مدخل فيما يقتضون التجريبات والمتواترات واحكام الوهم  
في المحسوسات والحدسيات والمجاهلات (والبدهييات) اي الاوليات وما في حكمها من القضايا  
الفطرية اقياس فهذان القسمان اعني الحسيات والبدهييات هما العمدة في العلوم وهما يقومان  
بحجة على الغير اما البدهييات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما  
يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة (والداس فيهما فرق اربع حسب الاحتمالات)  
العقائدية باعتبار قبولها مامعا ورتبها مامعا وقبول احدها مادون الاخرى (الفرقة الاولى المعترفون بها  
وهم الاكثرون) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب  
اليقينية (الفرقة الثانية انقادحون في الحسيات فقط) اي دون البدهييات (وهذا) القدح (ينسب  
الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام الرازي ولما كان  
هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله  
(ولعلمهم ارادوا) بقولهم ان الحسيات غير يقينية (ان جرم العقل) بالحسيات (ليس بمجرد الحس  
بل) لا بد له (مع) الاحساس من (امور تنضم اليه) اي الى الحس (فقط) اي تلك الامور العقل  
(الى الجزم) بما جزم به من الحسيات (لا نعلم ما هي) اي ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة  
للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلا تنكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها  
يقينية وهذا حق لا شبهة فيه (والا) اي وان لم يريدوا باقدح في الحسيات مذكرا من التأويل (وليس)  
اي الى الحسيات (تنتهي علومهم) فيكون القدح الحقيقي فيما قدح في علومهم التي يفخرون بها  
وذلك لا يتصور من له أدنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتها علومهم اليها  
لان العلم الالهي المنسوب الى افلاطون مبني على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة  
بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعالم بالسم والكون والافساد  
وبالانوار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة  
المنسوب الى بطليموس مبني على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم اختبار الطبيعة المنسوب  
الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصدان باستعداد  
يحصل له قولهم من الاحساس بالجزئيات فاقدح في الحسيات يؤول الى القدح في البدهييات  
(قالوا) اعتبر حكم الحس قائما في الكليات اي في القضايا الكلية (او في الجزئيات) اي في الاحكام  
الجارية على الجزئيات الحقيقية (وكلاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات  
(فظاهر) لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع البيران الموجودة في الحال ولو فرض  
ادراكه اياها بأسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبله فلا يعطى حكما كليا  
على جميع افرادها (سبحا وقد ذهب المحققون الى ان اسمهم في قوائم النار حارة ليس على كل نار  
موجودة في الخارج) في أحد الأزمنة الثلاثة (فقط بل عليهم وعلى) جميع (الأفراد المتوهمة) الوجود  
في الخارج (ايض ولا شك انه لا تعلق للحس بها) اي بالافراد المتوهمة (البتة) فكيف يعطى  
حكما متناولا اياها والحاصل أن الحس لا يعطى حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا  
فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا (واما الثاني) وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات  
(فلا نحكم الحس في الجزئيات بخلط كثيرا) واذا كان كذلك لحكمه في اي جزئي كان في معرض



الغاط فلا يكون مقبولا معتبرا وإنما قلنا يعلط كثيرا (لوجوه اول ان ترى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة) هذا اذا لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه أن ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضى بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جلة واحدة ويحسبهما نارا وإذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضى بها ورتبنا فادركها على ما هي عليه من الصغير وإذا كانت بعيدة جدا كانت كالمربيات البعيدة التي ستعرف حالها (وكالعنبة في الماء ترى كالأجاجة) وسببه أن رؤية الأشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرنى ويتفاوت مقدار المرنى صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ الى المرنى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرنى من مشابه الغلظ والرقه فان فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرنى غليظا كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى مهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي المرنى فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرنى شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل

فانظر الان الانحراف في المرنى الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الوصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاقوين أصغر من التي بين الآخرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء (وانظرت من القريب من العين ترى الحقيقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وتر زاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول (وبالعكس) اي وترى الكبير صغيرا (كلاشيء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرنى فكلما كان ابعد كانت الزاوية أضيق الى أن تقتارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرنى كانه نقطة وبعد ذلك ينحى أثره فلا يرى اصلا (و) ترى (لواحد كثيرا) كأنهم اراد انظرنا اليه مع غمزا حدى العينين وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرنى من محاذاة واحدة هي ملتقاها فيرى واحدا فاذا انحرفتا او انحرقت احدهما مدت تلك الخطوط الى المرنى من محاذتين فيرى لذلك اثنين (او) نظرنا الى الماء عند طلوعه) وكونه قريبا من الافق (فانظره) على التقديرين (قريب) أما على التقدير الاول فلما مر وأما على الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى قعر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المعكس (وكلا حول) اي الذي يقصد الحول تكلفا (فانه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احدهما وأما الاحول الفطري فلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب (وبالعكس) اي ويرى الكثير واحدا (كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) في الوضع (بالوان مختلفة فانها اذا دارت) سريعة جدا (رؤيت) تلك الالوان الكثيرة (كألوان الواحد الممتزج) المؤلف (منها) والسبب في ذلك أن ما ادركه الحس الظاهر يتأذى اولاً الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثل لوننا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان أثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول أثره اليه فيتمزج الاثران ههنا فتراهما النفس لا متزاج أثرهما متمزجين ولا تقدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك



الألوان بأسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فذلك رأيتها مختزجة  
 (و) نرى (المعدوم موجودا كالسراب) قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فار السراب ليس معدوما مطلقا  
 بل هو شيء يتراءى للبصر بسبب تدحرج الشعاع البصري المنعكس عن ارض سبخة كما ينعكس  
 من الماء فيحسب لذلك ماء (وما يريه صاحب حفة اليد والشمعة) مما لا وجود له في الخارج اصلا  
 وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه واما  
 بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا ينفك عليه الا من يعرف تلك الاعمال  
 (وكالخط لتزول القطرة) فان القطرة اذا نزلت سرعا يري هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا  
 (والدائرة لا دائرة لشعلة بسرعة) فانها اذا أدبرت بسرعة شديدة يري هناك دائرة من النار ولا وجود  
 لها بلا شبهة والسبب في هذين أن البصر اذا أدرك القطرة او الشعلة في موضع وأذاها الى الحس  
 المشترك ثم ادركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في  
 الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى كما مر ممتد اما على الاستقامة او الاستدارة وايضا لما  
 اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها  
 في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة (و) نرى (المتحرك ساكنا وبالعكس)  
 اي ونرى الساكن متحركا (كاطل يري ساكنا) وسببه أن البصر اذا أدرك الشيء في موضع محاذيا  
 لشيء بعد ما أدركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة  
 في غاية القلة لم تغير النفس بين الموضعين والمحاذين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) أبدأ لان  
 الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فان قيل  
 الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا انقصود انه يري على حالة  
 واحدة ولا يحس بازدياده وانقصاضه مع انه لا يتحرك عن احدهما قطعا (وكراكب السفينة) المتحركة  
 (براهسا كما هو) يري (السطح) الساكن (متحركا) وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة  
 حسب نفسه والسفينة ساكنة لم يتبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تحريكه السكون في نفسه وفي  
 السفينة حسب الشط متحركا (و) نرى (المتحرك اي جهة متحركا الى خلافهما كقمر) زاه (سائرنا الى  
 الغيم حين يسير الغيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب أبدا فاذا كان بيننا  
 وبينه غيم غير سائرنا ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منافي جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا  
 حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا سرع في  
 الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غريبا من  
 القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزءين قطعة من الغيم فيتخيل أن  
 القمر يحركه الى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة (واذا تحركنا الى جهة  
 رأينا) اي القمر (متحركا اليها) اذا كان هناك غيم رقيق وسببه أن الوضع بيننا وبين القمر يتغير  
 بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل أن القمر  
 يتحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم (وان تحرك) القمر (الى خلافهما) كما اذا كان  
 حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) نرى (الشجر) المستقيم (على الشط مستقيما)  
 في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة  
 او تار الا آلة الحدباء المسماة في الفارسية بجند فاذا كان الشجر على الطرف الاخر من الماء  
 انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائي والى ما تحت رأسه من موضع أبعد منه  
 وهكذا اذا كان الشجر على طرف رائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الا ترى انك اذا  
 سترت سطح الماء من جانبك سترت رأس الشجر في الصورة الاولى وقاعدته في الصورة الثانية



فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى مادونه ويكون ما هو أقرب منه اطول مما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لنعوذها في رؤية المراتب بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هنالك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كأنه منكس تحت سطح الماء (و) نرى (الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرأة) اذ فرض المرأة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طول قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة حينئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طولها بحاله والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحني مساو لعرض الوجه وازاوية التي يوترها هذا المنحنى أصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفتته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا وأحد طرفيه أطول من الآخر لان الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحني بل نقول اذا كانت المرأة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ثانيا وبالجمله الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية \* الوجه (الثاني) وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز الامثال فر بما جرم بالاستقرار) اي يكون شئ موجودا مستقرا (عند تواردها) اي توارد لامثال (كما نقوله اهل السفة في الالوان) من انها لا تنفي آيين بل يحددهم الله تعالى حالها فلا مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام في الاجسام) من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنا فاما مع أن الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال في البيضات المنفردة اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء القوارة (فقسام الاحتمال) اي احتمال غلط الحس (في الكل) اي في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال أن الحس وان تعلق بكل واحد منهما من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يتميز كل منها عن غيره فتخيل الراي أن هنالك امرا واحدا مستقرا \* الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض (السام يرى في نومه ما يجزم به) في النوم (جرمه بما يراه في يقظته) ثم يبين له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلا (وكذا المبرسم) اي صاحب البرسام قد يتصور صور لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصبح خوفا منها (فما في غيرهما مثله) اي مثل ما ذكره من الغلط ان يجوز أن يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وأن يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بوجوده في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما أن النفس بسبب النوم والاستراحة والاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة التخيلية فتسلط على القوى فتتركب صور اذخالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالا حواس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد انها وردت عليها من الخارج لا عيادها بذلك (لا يقال ذلك) اي غلط التام والمبرسم (بسبب لا يوجد) ذلك السبب (في حال اليقظة والصحة) فطعا فلا يقع فيها الغلط اصلا (لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يبعد) بل واز أن يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سببها في النوم والمرض (بل لا بد من حصر الاسباب) المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه (وبيان انتفاءها) بأسرها (و) بيان (وجوب انتفاء السبب عند انقائها لكل واحد) من هذه (الثلاثة) التي لا بد منها



في نفي الغلط عن احكام الحس (مما ثبت في النظر الدقيق) اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك  
 والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفاها بكيفية مما لا سبيل اليه اصلا (وايه) اي ثبوت  
 كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (يتقى البداهة) اي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها  
 اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيت انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي  
 على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن يجزى حكم الحس مقولا (واجب من سمع هذا) الذي  
 ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفسد بل لا بد من الامور الثلاثة الى آخر ما قررناه (ثم استعمل)  
 في الامثلة المذكورة (بيّن اسباب الغلط) المعينة وانتفاها في غيرها (واجب منه) اي  
 من العجب الذي اشرنا اليه مع كون الحس حاكما بناء على أن الحكم تأليف بين مدركات بالحس او بغيره  
 على وجه يعرض للموافقات اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف  
 الحكمي بل من شأنه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس  
 حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس  
 الحس حاكما (بل لعقل) حاكم (بواسطة الحس) وانما كان العجب لانه يؤول الى نزاع لفظي اذ مقصودنا  
 بحكم الحس حكم النفس بواسطة فهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف  
 بالبداهيات أن الحكم في المحسوسات انما هو للعقل وانما ذلك عليه كانت شبهة التي ذكرها دالة على  
 غلط العقل في الاحكام المصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام  
 التي يستحسن العقل بها لا لشهادة ملتهم فلو ثبتت شبهة لا رتفع وتوقع عن البداهيات ايضا فتصير تلك  
 شبهة منقوضة بما رزقه فائدة جلية مبنية على أن الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقص بأن  
 البداهة تنفي احتمال الغلط فيما جرت به بانسها قلنا ذلك البداهة تنفي احتمال الغلط في بعض  
 المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا اسما وأما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فان مقصود  
 منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط او ازالة ما عسى يشوش النفس من الدعة وزيادة  
 اطمئنانها في سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال  
 ونحن لم ثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال وأما قوله انتفاء  
 السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو أثبتنا صحة الحكم بنبوت المحسوسات في الخارج بدليل  
 لكان الامر على ما ذكره لكالم ثبت ذلك لا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا أن  
 نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء من دفع عند بداهة العقل من  
 غير تأمل في الاسباب وحصرها وانتفاءها او بيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك  
 مما ثبت بالنظر الدقيق او بالجدل فظهر انه لا تشييع على ذلك الناقد ومن تابعه \* الوجه (رابع)  
 وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نطها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة (أنا يرى  
 الثلج في غاية البياض مع انه ليس بأبيض) اصلا (فاما اذا تأملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة) لآلون  
 لها وهي الاجزاء المائية الرشيمة (وقولهم بسمه) اي سبب انما راه ايض (مدخله لهواء) المضى بالاشعة  
 الفاتحة من الاجرام النيرة (باجزاء الشفافة) المتصغرة جدا (وتعكس الاضواء من سطوحها  
 الصغار) بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كآلون البياض الا ترى أن الشمس اذا اشرفت  
 على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فاذا كثرت الانعكاس بين الاجزاء  
 الرشيمة جدا تحيل ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية (من النمط الاول) اي من قبيل بيان  
 اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرره (واظهر منه) اي من الثلج في الدلالة على  
 غلط الحس (لرجح المدفوق) دقا بما فانه يرى أبيض ولا يباين هناك (و) انما كان اظهر لانه (لم يحدث  
 له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) المشروط به عندهم (فإن اجزاءه صلبة بسة) ومتفقة في



الصور والكيفيات (لاتفاعل بينهما) لعدم الاتصاف واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور  
 حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج فقيه اجزاء مائية وهوائية فجاز أن  
 يتوهم فيما بينهما تفاعل (واظهر منهما) في الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الخشن  
 الشفاف) فانه يرى ابيض ولا يبيض هناك قطعا (اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المختقن) في ذلك  
 الشق (وشي منهما غير ملتون) اى ليس شئ منهما يملتون وانما كان اظهر منهما اذ ليس هناك اجزاء  
 متصغرة يتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبهة هذه الفرقة (أن مقتضاه) اى مقتضى ما ذكرتم  
 من الشبهة الدالة على أن حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات (أن لا يجزم العقل) بحكم  
 كلي او جزئي (بمجردة) اى بمجرد الحس والاحساس به أما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع  
 الافراد وأما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فان جزم العقل ليس يحصل في الكليات  
 ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلك من امور آخر توجب الجزم كما مر فاذا  
 لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائما (لان لا يوثق  
 بجزمه) اى يجزم العقل (بما جزم به) من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات بحصول تلك  
 الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع أن بديهته شاهدة بعكسه  
 واتناء اعط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة وال نار حارة (وكونه محتملا) هو مرفوع عطفاء على أن  
 لا يوثق اى لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه  
 اى لأن لا يوثق بكون الجزم محتملا للعصول في بعض المحسوسات بأن تنضم فيه الى الحس امور توجب  
 الجزم باطل قطعا اذ لا غفلة في هذا الموضع ان ذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك  
 الاحتمال (الفرقة الثالثة انقادحون في البديهيات فقط) اى لافى الحسيات فانهم معترفون بها  
 (قلوا هي اضعف من الحسيات لانها راعها) وذلك لان الانسان في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات  
 كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صوراً كلية  
 يحكم على بعضها ببعض ايجابا وسلبا اما بديهته عقله كما في البديهيات او بمعاونة شئ آخر كما في  
 سائر الضروريات والنظريات قلوا لا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصورات  
 (ولدت) قيل (من فقد حسا فقد علم) متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة (كالكه) فانه لا يعرف  
 حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها في المساوية لعدم احساسه بجزئياتها (والعيني) فانه لا يعرف  
 حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر لذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس  
 شرطاً في حصول حكم عقلي أن يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول  
 الكل وليس باقوى منه (فلا يلزمنا) من قد حناني البديهيات نقي هي فرع (القدح في الحسيات)  
 التي هي اصلها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انما مفترضة عليها لازمة لها  
 كالنتيجة لقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها ومن حقيقتها حقيقة لازمها (ولهم في ذلك)  
 اعني القدح في البديهيات (شبه الاولى اجلي البديهيات) وقواها في الجزم قولنا (الشئ اما ان يكون  
 اولاً يكون) اعني الترتيد بين النفي والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وانه غير يقيني اما الاول) وهو  
 كونه اجلي البديهيات واقواها (فلا ن المعترفين بها) اى بالبديهيات (يمثلون لها بهذا) الترتيد  
 بين النفي والاثبات (وثلاثة اخرى متوقفة) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاثة المتوقفة  
 عليه قولنا (الكل اعظم من الجزء والا) اى وان لم يكن اعظم منه (فاجزه لا حرم معتبر) في الكل لانه جزء  
 الكل (وايس معتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض أن الكل ليس ازيد منه فيجتمع  
 النفي والاثبات (الثاني) من تلك الثلاثة قولنا (الشياء المساوية) في الكمية مثلاً (لشئ واحد متساوية)  
 في الكمية (والا) اى وان لم تكن متساوية في الكمية (فحقيقتها) في الكمية (واحدة) مساواتها لذلك الشئ



(ولست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا التقي والاثبات قيل وعلى  
هاتين المقتضيتين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا  
لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاثة قولنا (الجسم الواحد  
لا يكون في آن واحد في مكانين والا) اي وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم  
الواحد (عن جسمين كذلك) اي كائنين في آن واحد في مكانين (فالجسم الاخر معتبر) وجوده  
(وليس معتبر) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى  
أن يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد الاثنين  
وعدمه واحدا وما يمكن أن يقال ان كل عاقل يعلم بالبدئية حقيقة هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر  
بباله تلك الحجج الدقيقة التي اوردناها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بدئية اشار  
الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التي ذكرناها (ملحوظة) للعقلاء (وان عجز البعض  
عن تلخيصها) في التعبير عنها الا ترى الى قواعدهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الاخر  
اثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا لغيره لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم تكن  
عبارة ملخصة كما خصناها الكم العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج  
كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجسيم كسب جديد وتعمل فكرتي ههنا شيء وهو أن هذه  
الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب أن تكون ابي من الدعوى قالوا فقد لاح  
أن اجلي البدديات ما ذكرناه ولذلك سماها الحكماء باول الاوائل (واما الثاني) اعني كونه غير يقيني  
(فلوجوه) اربعة (اقل انه) اي هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء اما أن يكون او لا يكون  
(يتوقف على تصور المعدوم) الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على  
تصور أطرافه وما يعتبر فيها (وانه لا يتصور) اصلا بل تصوره ممنوع قطعاً فيمنع التصديق الموقوف  
على تصوره ايضا فلا يكون حاصله فضلا عن أن يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممنوع (اذ كل متصور  
مميز) فان ادراك الشيء ملزوم لامتياز عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف  
في تحقيق العلم (وكل مميز) عن غيره (ثابت) في نفسه لان المميز هو الذي ثبت له التميز والتعين  
الذي هو مفهوم ثبوت وثبوت الشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه (فيكون المعدوم ثابتا) في نفسه  
فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا (هذا خلف) اي محال باطل (لا يقال) تصور المعدوم يقتضي  
تميزه في الذهن لاني الخارج وتميزه فيه لا يقتضي اثبوت ههنا (انه) اي المعدوم (ثابت في الذهن)  
فلا خلاف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن (وايضا) ان كان المعدوم  
متصورا فذلك وان لم يكن متصورا (فالحكم عليه بانه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعي تصوره)  
اذ لو لم يكن متصورا اصلا لا يمنع عليه هذا الحكم قطعاً (لانا نقول) في جواب الاول (الكلام  
في المعدوم مطلقا) اي المعدوم في الخارج والذهن معا فان قولنا الشيء اما أن يكون او لا يكون  
ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله (ويمتنع ان يكون له)  
اي للمعدوم مطلقا (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما  
لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني (الاخر معارضة) اي للحجة الدالة على أن المعدوم  
المطلق غير متصور (لاحل) لتلك الحجة (واسها) اي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا (بحقوق تعارض) الحجج  
(القواطع) لانها قطعتان (وهو) اي تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البدئية (احدى  
تجديها) قواعد في البدديات كما سيأتي وقد يجب ان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم  
المستدل عن المنع الذي سنذكره في الجواب عنه الوجه (لثاني) من تلك الوجوه الاربعة (انه) اي  
قولنا الشيء اما أن يكون او لا يكون (يقتضي تميز المعدوم عن الموجود) اذ لو لا تميزه عن غيره لما يمكن



الحكم بالانفصال بينهما (ولو كان) المعدوم (متميزا لكان له حقيقة) وما هيتهما يمتاز عن الموجود  
(و) كان (للعقل سلبها) أي سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه  
رفعها واللام يكن لذلك الشيء مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل  
هو الوجود وهذا معنى قوله (ولا) أي وان لم يكن للعقل سلبها (استثنى الوجود) وإذا كان للعقل سلبها  
(وسلبها عدم خاص) لكونه مضافا إلى حقيقة العدم (فقسم من العدم) المطلق وهو هذا العدم  
الخاص (قديم له) لأنه رفعه الذي يتأمله (هذا حيف) لأن قسم الشيء اخص منه وقسمه مبين له فيستحيل  
صدقهما على شيء واحد الوجه (اثبات) من تلك الاربعة أن قولنا الشيء إما أن يكون أولا يكون  
فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول (المرتد فيه) في قولنا هذا (ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه)  
فيكون (قوله السواد اما موجودا ولا) أي ليس بوجود (واما غيره) فيكون (قوله الجسم  
اما اسودا ولا) ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين (وكلاهما باطل فلا قول) وهو أن يكون الترديد  
بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كافي قولنا السواد اما موجودا ولا باطل (لأنه لا يعقل شيء من طرفيه)  
أي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فإن وجود شيء ما  
نفسه فلا يبعد حله عليه) بل يكون حينئذ قولنا اسواد موجودا عاريا عن القائدة (قوله السواد  
سوادا) الموجود موجود (لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقديقال نحن نلتزم عدم  
التفاوت فان ادعيت حكم البدئية بالتفاوت فقد نافضت مطنوبك (واما غيره) وهذا ايضا باطل  
لوجهين اشار الى اولهما بقوله (فهو) أي ذلك الشيء كالسواد مثلا (في نفسه معدوم) على تقدير مغيرة  
الوجود اياه (ولا) أي وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا (عادا الكلام)  
الى ذلك الوجود فيقال هو اما أن يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر او غيره فالشيء معدوم في نفسه  
اذ لو كان موجودا عادا الكلام الى الوجود الثالث فاما أن يثبت المتدعي او تسلسل الوجودات الى غير  
النهاية وتسلسل باطل فتعين المتدعي (و) ايضا لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير (لوجود)  
ذلك الشيء (مرتين) وكان موجودا بوجودين (هذا خلف) فاذن ثبت أن الشيء معدوم في نفسه  
(ولو وجوده موجود ولا) أي وان لم يكن الوجود موجودا (اجمع القيصان) على تقدير كونه معدوما  
(او وجد لو اُسقط) بين الموجود والمعدوم اذ لم يكن موجودا ولا معدوما (وهيما) أي في اجتماع  
القيصين ووجود الواسطة (مطنوب) وهو بطلان قولنا السواد ما موجودا ومعدوم اذ على الاول  
يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلوق فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد  
معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا (قيام الوجود) الذي هو الوجود (بالمعدوم) الذي هو  
السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جورسلة في الحركات والالوان) بأن يقال  
هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البداة لانها  
تتحكم بأن هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها الا باور موجوده وشار الى ثانيهما بقوله (وايضافه)  
أي حمل الوجود على السواد على تقدير المغيرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والوجود  
(وانه باطل لا يقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو أن السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم  
بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) وذلك كالفيه (لأن نقل الكلام الى الموصوفية) بالوجود  
فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطناه واما غيره فيكون قولنا  
السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الآن يراد به أن السواد موصوف بموصوفية الوجود  
وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية لثانية (ويلزم تسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن  
الذين ويلزم حكم بوحدة الاثنين (فان قيل لا يمنع التسلسل في الامور الذهبية) لان البرهان انما قام على  
بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهبية (ولنا موصوفية نسمة بين



الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الدهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين وإذا لم تقم بالدهن لم تكن امرأ ذهنيًا بل خارجيًا وقد يقال معنى كونها ذهنية أنها ليست موجودة خارجيًا بل توجد في الدهن قائمة بالمنتسبين (مع أن حكم الدهن) بأن السواد موصوف بالوجود في الخارج (أما مطابق للخارج) فيكون هنالك موصوفية خارجية (ويعود الإلزام) الذي ذكرناه (أولاً) بكون مطابقاً له (فلا عبرة به) لكونه حكماً باطلاً وقد يجاب بأن حكم الدهن يجب أن يكون مطابقاً لنفس الامر حتى يكون صادقاً لا للخارج فإنه اخص منها وإيضاً إذا صدق أن هذا موصوف بهذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الطاهر بين أن يكون قولنا في الخارج طرفاً لنفس الموصوفية وبين أن يكون ظرفاً لوجودها (وأما الثاني) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلا وجوده) أما نفسه فتعقبه عنه (أي سلب الوجود عن السواد حينئذ) (تناقض) لأنه سلب الشيء عن نفسه (أو غيره) وهو باطل الوجهين \* الأول قوله (فيتوقف نفيه عنه على تصوّره) أي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصوّر السواد المحكوم عليه بذلك النفي (وهو) أي تصوّر السواد (بشيء غير وثبوت) لما عرفت في الوجه الأول من الوجوه الأربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (في الدهن) حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارج عن نفسه ولا محذور فيه (أما من أن الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارج عن الدهن) فلو كان السواد ثابتاً في الدهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقاً وجوابه أن ثبوت السواد في الدهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم تحكم على السواد الثابت في الدهن أنه معدوم مطلقاً بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة فلا محذور أصلاً وقد يتوهم أن الضمائر في تصوّره وتمييزه وثبوتيه راجعة إلى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصوّر المعدوم فيلزم تميزه وثبوتيه وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل \* والوجه الثاني من ذلك الوجهين قوله (وإيضاً فإنه) أي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته (يفتضي خلقاً ماهية عن الوجود ومنه بطله) في مسئلة أن المعدوم ليس بشيء إذ يستدل هنالك على امتناع خلق الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بأن عدم خلقها عن الوجود لا ينافي التردد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر أنه ليس لقوانا السواد وجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون أيضاً ترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلاً عن أن يكون ذلك التصديق بديهياً (والثاني) وهو أن يكون التردد في قوانا الشيء إما أن يكون أولاً يكون بين ثبوت الشيء وغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما سود أولاً (باطل) ايضاً (لأن الجزء لثبوت منه لا يمتثل) على وجه يكون معناه صحيحاً (لأنه حكم بوحدة الاثنى) وذلك مما لا يتصور صحته قطعاً ولأن المحمول إذا كان مغايراً للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب أن يكون المعنى أن الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعترض بيننا موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لأن الموصوفية ليست عدمية لأنه يقبض الـ موصوفية) وتذكر الضمير للنظر إلى الخبر (وهي) أي الـ موصوفية (عدمية) صدقها على المعدومات لا تنصف بالألوان والحركات (فالموصوفية ثبوتية ولا ترتفع بالقيضان) أعني الموصوفية والـ موصوفية إذا ثبتت شيء منهما (ولا وجودية ولا) أي وإن كانت الموصوفية وجودية (فأما قسمها) أي نفس الموصوف والصفة (فلا يعتلان دونها) وهو ظاهر البطلان وكذا الحال إذا كانت الموصوفية جراً لهما (أو غيرهما) يعني به ما كان خارجاً عنهما قائماً بهما (فلهما) حينئذ (موصوفية) أي بتلك الموصوفية القائمة بهما فنقل الكلام إلى الموصوفية الثانية فإنها تكون أيضاً وجودية قائمة بطرفيها فهنالك موصوفية ثالثة (فتسلسل) الموصوفيات إلى ما لا يتناهي وهو باطل وإذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً فلا يكون حينئذ للجزء الثبوت من قوانا الشيء إما أن يكون أولاً يكون معنى صحيح فهو باطل قطعاً



(فأذن الحق) منه هو (السلب أبدا وانتم لا تقولون به) أي بتعين الحقيقة في الجزء السلبى \* الوجه  
 (الرابع) من الوجوه الأربعة الدالة على أن اجلي البديهيات ليس بيقيني أن يقال (الواسطة) المسماة  
 بالحال (ثابتة بينهما) أي بين الوجود والمعدوم (لماسياتي) بيانه في الموقف الثاني (وإذا ثبت ما قوم بلعوا  
 في الكثرة إلى حد تقوم الحجة بقواهم) ونفاها لا كثرون وأدعوا أن البديهية شاهدة بالأشخاص في الوجود  
 والمعدوم (فأحد الأمر يقين أشبه عليه البديهي وغيره) فإن الانحصار فيهما أن كان بديهي فقد أشبه على  
 الفرق الأولى البديهي وغيره والافتقار أشبه على الأكثرين ما ليس بديهيًا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه  
 فيه (فلا ثقة به) بل ولا ثقة بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الأربعة  
 أن قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون ليس بيقيني فلا يكون غيره أيضا يقينيا وهو المطلوب وستعرف  
 جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه وأشار إلى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب أن  
 المتصور مفهوم المعدوم) وذلك لأن المعدوم وقع هناك محمولا فإراد به مفهومه (وهو) أي مفهوم  
 المعدوم مفهوم قولنا (ذات ماثبت له العدم) على أنه تركيب تقييدي (لا) أي ليس مفهوم المعدوم  
 (أن ثمة ذات ثابت له العدم في نفس الأمر) والاقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الأمر  
 متصفة بالعدم فيما وانه باطل (وهو) أي مفهوم المعدوم هو (المتين) لكونه متصوفاً لكونه محكوماً عليه  
 بالانفصال بينه وبين الوجود (و) هو (الثابت) لكونه مقبلاً وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين  
 الأولين وتوضيحه أن يقال إن أردتم بما ذكرتم في الوجه الأول من أن اجلي البديهيات يتوقف على  
 تصور المعدوم أنه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وإن أردتم به توقفه على تصور مفهوم  
 المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ أن يكون مفهوم المعدوم متميزاً وثابتاً في الذهن ولا استحالة فيه إنما  
 المستحيل أن يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتاً بوجه وإن أردتم بما ذكرتم في الوجه  
 الثاني من أن اجلي البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الوجود أنه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق  
 حتى يلزم أن يكون ذاته ثابتاً بوجه تام منعه وإن أردتم به أنه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق  
 كما هو الظاهر من عباراتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهذا عدم خاص قد عرض  
 لمفهوم المعدوم مطلقاً وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسماً له وإنما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم  
 ولا استحالة فيه أيضاً إذ يكون عدم المطلق من حيث أنه رفع لعدم المطلق قسماً له ومن حيث  
 أنه عدم خاص قسماته (والحل) أي حل الوجود على السواد انما يصح (للتغير مفهوم) فإن مفهوم  
 السواد متغير لمفهوم الوجود (والاعتقاد هو) أي ذاتاً صدقاً عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما في قولنا  
 السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الأول الذي هو طرف  
 الثبوت من التردد الأول من الوجه الثالث أعني قوله وإيضاً فإنه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب  
 الدليل الأول في هذا الشق أعني قوله فهو في نفسه معدوم الخ اعتماداً على ما سيجي من أن الماهية في حد  
 ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وأنه ليس يلزم من كون الوجود معدوماً اجتماع النقيضين وقد ذكر  
 في طرف النقي من هذا التردد أيضاً دليلين قد علم جواب أولهما مما قررناه لك هناك ومما مر في جواب  
 الأولين من الأربعة وجواب الثاني مما استلزمه من أن عدم خلق الماهية عن الوجود لا يتأني صدق  
 ترديد لها بينه وبين العدم وهذا أعني قوله والحل للتغير بعينه جواب عن الدليل الأول في الشق الأول  
 من التردد الثاني من الوجه الثالث كما أن قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق  
 أيضاً وحاصله أن يقال الموصوفية (وتحويها من الأمور الاعتبارية) كالامكان والحدوث والقدم  
 (لا وجود لها ولا انقيضها في الخارج كالامتناع) ونقيضه أعني الامتناع إذ لا وجود لها في الخارج  
 بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالاً إنما المحال ارتفاعهما في الصدق  
 لأن تناقضهما إنما هو باعتبار لا باعتبار الوجود في الخارج (وستفاد انت) فيما يرد عليك من المباحث



الالية (زيادة تحقيق تسليق به) اي بذلك التحقيق الذي زيد لك (الى الجواب التفصيلي) فيما اجبتنا  
 عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة (الثانية) لقادحين في البديهييات فقط (انا نجزم بالعاديات)  
 التي جرت بها العادة (نجزمنا بالاوليات) التي هي البديهييات (سواء لافرق بينهما فيما يعود  
 الى الجزم) وطما نثبت العقل مع أن العاديات لا اعتماد عليهما فكذا البديهييات (فما) اي من العاديات  
 المجزوم بها (ان هذا الشيخ) الذي رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة (لم ينولد دفعة) على هذه  
 الهيئة (بلاب وامل) تولد منها ملتبسا (بالندريج فكان وليد انهم طفلان مترعرعا) من ترعرع  
 الصبي اي تحرل ونشأ (الى ان شاخ) بعد الشباب والعكس هولة (ومنها ان اواني البيت لم تنقلب بعد  
 خروجي عنه انما فصلت) محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا احساره (اي ولم تنقلب اجبار  
 البيت (جواهر) نفيسة (و) لاما (البحر) الذي رأيناه من قبل (دهنا وعسلاو) ان (ليس تحت رجلي)  
 الآن (ياقوتة من ألف من ومنها ان المجيب عن خطابي بما يطابقه حتى تفاهم) لما خوطب به (عالم) بما يطابقه  
 من الجواب (قادر) على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) في (هذه القضايا) التي ذكرناها (لم نجد لها مما يجوز  
 الجزم بها فكان الاحتمال) اي احتمال الخطأ (قائما في الكل) اي في كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء اما  
 عند المتكلمين فلا استناد لكل) اي كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فله اوجب) اي اثبت واوجد  
 باختياره (شيئا من ذلك) اي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونطائره من الامور المستبعدة التي  
 لم تجز بها عاداته (للامكن) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة في حد ذاتها قطعاً (وعوم  
 القدرة) لجميع الممكنات مستقرة كانت او مستبعدة (واما عند الحكماء فلا استناد لحوادث  
 الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من حر كائنها (فله حدت شكل) اي وضع  
 (غريب فلكي لم يقع) فيما مضى من الزمان (ممله او وقع لكنه لا يتكرر) ذلك الشكل بتعاقب  
 الامثال (الافى ألوف من السنين) كثيرة جدا بحيث (لا يتي بضبطها التواريخ فاقضى) ذلك الشكل  
 الغريب (ذلك الامر العجيب وايضا) انما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم  
 قائل بوقوع ما هو قادم فيه اعني تبديل صورة الملك (فانا نجزم بان ابني هذا ليس جبريل وكذا  
 الدبابه) التي نراها ليست جبريل (وانتم) يا اهل الملّة (تجوزونه) اي تجوزون ما ذكر من كون ابني  
 او الدبابه جبريل (ادقلتم انه كان يظهر) جبريل تارة (في صورة دحية الكلبي) وكان له اخرى  
 دوى كدوى الذباب (والجواب ان الامكان) اي امكان تقاض ما جزمنا به من العاديات  
 (لا ينافي الجزم بالوقوع) اي بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك  
 اصلا (كفا في بعض المحسوسات) فانا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الخيز في هذا الآن جزما  
 لا يتطرق اليه شبهة مع أن نقيضه ممكن في ذاته فقد طهر أن الجزم في العاديات واقع موقعه  
 وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس  
 بقادح فيها كفا في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة (الثالثة) لمنكري  
 البديهييات فقط أن يقال (بلامرجحة والعادات تأثير في الاعتادات فتوى اقبال) بحسب  
 المزاج (يستحسن الايلام) ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به (وضعيف اقبال يستقبحه) جدا ولذلك  
 ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للاتفاق باكلها (ومن مارس مذهباً من المذاهب) حقا  
 كان او باطلا واعتاد به (برهة من الزمان ونشأ عليه فاته) بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له  
 ما يظهر به حقيقته (يجزم بصحته) وان كان باطلا (وبطلان ما يحالقه) وان كان حقا (بخار  
 ان يكون الجزم) من بديهية العقل (في الكل) اي كل ما حكمت به (لمزاج او عادة عامين) لجميع افراد  
 الانسان المتفقين في البديهييات فلا تكون يقينية كك القضايا الصادرة من الامرجحة والعادات  
 انحصارة (لا يقال نحن نفرض اهسنا خالية عن جميع الامرجحة والعادات ومع ذلك نجد



من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهيية فالحاصل في صريح العقل بلا تأثير من مزاج او عادة  
 (لانا نقول لانسلم امكان فرض الخلق) عن جميع الامزجة والعادات (اذ قد لا نشعر ببعض) من الهيات  
 المزاجية او العادية فكيف نفرض الخلق عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (ولئن سلم) امكان فرض  
 الخلق عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلق الخلق في نفس الامر) ألا يرى أن الخيل لا يزول عنه بخله  
 بمجرد فرض خلقه عنه (ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بهذيب النفس) عنها (مدة  
 العمر فضلا عن مجرد فرض) زوالها وخلقها (وبالجواب انه) اي ما ذكرتم من تأثير الامزجة والعادات  
 في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا (لا يدل على جواز كون الكل) اي جميع  
 القضايا البديهيية (كدت) اي حاصله بتأثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم  
 اي ازيد من الجزء ليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعا الشبهة (الرابعة) للفرقة  
 المنكرة للاحكام البديهيية فقط قولهم (مزاوله العلوم العقلية ذات على انه) قد (يعارض) دليلان  
 (فاطمان) بحسب الطاهر بحيث (نجزع عن القدرح فيما وما هو) اي العجز عن القدرح فيما  
 (الا للجزم بمقدمتهما مع ان احدهما) اي احدى تلك المقدمات وهي الامور المعسرة في صحة  
 الدليلين (خطا قطعاً والا) اي وان لم تكن احداها خطأ بل كانت بأسرها صوابا (اجمع البقيضان)  
 في الواقع لصحة الدليلين حينئذ واذ كانت احداها خطأ مع جزم بديهيية العقل بصحتها فقد ارتفع  
 الوثوق عن احكامها (فان قيل لانسلم العجز عن القدرح فيما) دائما (فان دلت) العجز (لا يدوم  
 ويحق الحق ويطل الباطل) من ذلك لدليلين المتعارضين (عن كتب) اي قرب (فلنا فحين  
 العجز ولو انما نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه) اي الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به (كاف في رفع الثقة)  
 عن احكام البديهيية (والجواب) بعد تسليم كون مقدمات ذلك الدليلين المتعارضين بديهيية  
 (ان البديهيية ما يجزم به بتصور الطرفين) مع ملاحظة النسبة بينهما (فتوقف) البديهيية (على  
 تجريدهما) اي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم  
 فيما بينهما (فلا يلزم) اي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه (خللا) لوجود خفاء  
 فيما اما ككونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البديهيية لهذا السبب فلا يلزم رفع  
 الثقة عن البديهييات التي جرد أطرافها على ما هو حقها الشبهة (الخامسة) لهم (انما يجزم بصحة  
 دليل آونة) اي ازمة متطاولة (و) نجزم لاجله (بما يلزم من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطاه)  
 ظهور الاتقي معه فيه شبهة (ولذلك تنقل المداها) المتدفقة وادتها المتخالفة لذكرها بالاحقية  
 ما حكم فيها بطلانه وبالعكس (بخلافه في الكل) اي كل ما يجزم به من البديهييات فيرتفع  
 الايمان عنها الشبهة (السادسة) اهم (ان في كل مذهب) من المذاهب المشهورة (فصايا يدعى صاحبه  
 فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها) اي البداهة في تلك القضايا (وهو) اي ما ذكر من ادعاء  
 البداهة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) في البديهييات بأسرها (ورفع الايمان) عنها وذلك  
 لاشتباه البديهيية بغيره على احدى الطائفتين ههنا (فلنعد عدة منها) اي من تلك القضايا التي  
 وقع النزاع في بدهتها (الاولى للمترلة الصدق النافع حسن والكذب الصار قبيح) قالوا يحكم بدلت  
 بديهيية العقل (واكره الاشاعة والحكمة) واتفقوا على انها ليست من القضايا لاولية بل من المشهورات  
 التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (الثانية لهم) ايضا فانهم قالوا (العبد موجد) بلاستلال (لافعاله)  
 الاختيارية ممكن من فعلها وتركهها بيده مام الاختيار فيها وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهيية  
 (وهما) اي الاشاعة والحكمة (معناه) اي كذا هذا الحكم (وعارضا) اي قابلا لادعاء الضرورة  
 فيه (بضرورة اخرى في انه لا بدله) اي للفعل الصار عن العبد (من مرجح) يرجح احد طرفيه  
 الجائزين على الآخر فان حررته قيمة وبسرة اذا كانتا جازتين منه على سواء فلا بد بالضرورة



في صدور احدها عنه من مرجح يرجحها على الاخرى (وهو) اي فذلك المرجح (من خارج) اي لا يكون  
صادر عن العبد (والانسلسل) ما صدر عنه من افعاله الى ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب  
هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوساطة فان استناد الجواز الى الواجب امر ضروري ومع هذا  
الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار (الثامنة للحكماء) والمعتزلة ايضا قالوا (بمنع)  
بالبدئية (رؤية اعمى الصين) في ظلمة الليل (بقه انداس و) بمنع ايضا بالبدئية (رؤية ما لا يكون  
مقابلا) للرأي (او في حكمه) كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل (وجوزه) اي ما ذكر  
من الرئيتين (لاشعرية) فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا  
(الرابعة لكل) اي لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا (الاعراض) كاللوان وغيرها (باقية)  
مسطرة الوجود في ازمة متطاولة تشهد به بدئية العقل (وانكره) اي بقاء الاعراض (الاشعرية وكثير من  
المعتزلة) وزعموا انها متجددة آتافا ما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال (الخامسة للحكماء) قالوا  
(كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له) فان البدئية تشهد بان ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا  
للعالم ولا مباينا له فليس بوجود (وانكره الموحدون عن آخرهم) اي اتفقوا على انكار هذا  
الحكم وتكذيبه فضلا عن أن يكون العلم به بدئيا وقالوا انه حكم وهمي (السادسة للحكماء) القائلين  
بالخلا قالوا (يجب) بالبدئية (استهزاء الاجسام) اي استهزاء كل واحد منها (الى ملاء او خلا  
وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون هذان الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء)  
القائلين بقدوم الزمان قالوا (لا يعقل تقدم عدم زمان عليه الزمان) فلو كان حادثا مسبوقا  
بعدمه لم يكن موجودا حال ما كان معدوما (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالى  
(يكذبونهم) في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (لثامنة للحكماء)  
قالوا (لاحدوث) لشيء (الا عن شئ) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة  
حدوث شئ لا عن شئ (والمسلمون ينكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها بمادة اصلا  
(التاسعة لهم) ايضا قالوا (الممكن لا يترجح) احد طرفيه على الآخر (الابرار) ويجوزون المسلمون  
من القادر) فانه يجوز أن يرجح احد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعو اليه (العاشرة للمتكلمين)  
قالوا (انسان محل لآله ولذاته) اي يدركها بذاته (و) قال (الحكماء) محلها ومدر كهما (هو)  
(الجسم) والقوى الحافظة (وهو) اي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى (آله) اي للانسان  
وليس هو ذات الانسان قال في النهاية تفق المتكلمون على أن اول العلم الضرورية علم الانسان  
بنفسه وآله ولذاته وجوعه وعطشه وانفق الفلاسفة على أن مدر له الالم واللذة والجوع والعطش  
ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان  
بالحقيقة (الحادية عشر للاشعرية) قالوا (بمنع) بالبدئية (المعل عن نائم او معدوم وجوزه المعتزلة  
توليد اوجوابهما) اي جواب الشبهة الخامسة والسادسة (بعلم من جواب) الشبهة (الرابعة)  
فقال في جواب الخامسة لانسلم أن مقدمات الدليل الذي نجزم بعخته آونة بدئية ولئن سلم ذلك  
قال بدئيا قدي طرق اليه الاشتباه لخل في تجر يد طرفيه ونعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم  
بينهما وذلك لا يعم جميع البدئيات كما عرفت \* وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا  
في تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازي في شبهة السوفسطائية فلا يلزم ادعاء  
البداية بمعنى الاولية فيها سلمناه لكن الاول قد يقع خال في تصور طرفيه كما هو فلا يعم الاشتباه في  
الآرايات (وقد اجيب عنها) اي عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة (بان الجارم بها) اي تلك القضايا التي  
ادعت اصحاب المذاهب بداعتها (بدئية الوهم) لبدئية العقل (وهي) اي بدئية الوهم (كاذبة)  
لا اعتاد على احكامها (اذ تحكم بما ينتج نقائضها) اي نقائض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم



بأن الميت جاد وان الجاد لا يخاف منه وهما ينتجان تقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه بخلاف  
 بديهية العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال اراد أن بديهية الوهم تحكم بما ينتج تقاض هذه القضايا  
 التي جازمت بها (فلما قف الجزم بها) أي بالبدهييات وبصحتها (على هذا الدليل) الذي يظهر به  
 كذب بديهية الوهم اذ به يمتاز بديهية العقل عنها (فيدور) أي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف  
 على صحة البدهييات التي استعملت فيه (وايضاً) اذ ان توقف التوقف يجزم البديهية بقضية على انها  
 ليست جازمة بما ينتج تقاضها اذ لو حزمت به ايضاً لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي  
 لا توقفها (فلا يحصل الجزم) الموقوف به في بدهيي (ما لم يتيقن انه لا ينتج تقيضه) أي ما لم يتيقن  
 أن ذلك البدهيي ليس في مجزومات البديهية ما ينتج تقيضه (و) ذلك مما (لا يتيقن بل غاية عدم  
 الوجدان) مع التمعن البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه  
 الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي اما بدهييات او نظريات  
 مستندة الى بدهييات فلو كانت قاذحة في البدهييات لكانت قاذحة في انفسها وردباً بالما لم نقصد  
 بإيراد الشبه ابطال البدهييات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فقصودنا  
 حاصل (ثم انهم) أي المكربين للبدهييات فقط (بعد تقرير الشبه قالوا) لخصومهم (ان اجبتم عنها) أي  
 عن هذه الشبه (فقد التزمتم ان البدهييات لا تصفو عن الشوائب) ولا يحصل التوقف  
 بصحتها (الا بالحواب عنها) أي عن هذه الشبه (وانه) أي الجواب عنها انما يحصل (بالنظر  
 الدقيق فلا يتيقن) البدهييات (ضرورية) اتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق (وهو) أي عدم بقائها  
 ضرورية متوقفاً بالاجل الضرورة هو (المرد) من ايراد تلك الشبه (وايضاً يلزم الدور) لتوقف  
 البدهييات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان  
 بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البدهيي على نفسه (وان لم تجيبوا عنها) عن الشبه (فمت  
 ونفت الجزم) بالبدهييات واجيب عن ذلك بأننا لا نشغل بالجواب عنها لان الاقليات مستغنية  
 عن أن يذب عنها وايس يتطرق اليها شك فيها بتلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتيقن  
 عندنا وجه فسادها ونشغل بالجواب لا طهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة  
 البدهييات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه (افترقة الاربعة الممكرون لهما)  
 أي للحسيات والبدهييات (جميعاً وهم السوفسطائية فلو ادليل الفريقين يظلهما) أي الحسيات  
 والبدهييات (والنظر فرعهما) فيبطل بطلان اصله المتحصر فيهما (ولا طريق) الى العلم  
 (غيرهما) أي غير الضرورة والنظر (وامثلهم) أي افضل السوفسطائية (الادارية) القائلون  
 بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاسككم الحسي والعقلي فلا بد  
 من حاكم آخر وليس ذلك الحاسككم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لنا  
 شيء يحكمكم سوى الضرورة والنظر وقد بطل اوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم  
 لشبهتكم هذه بطلان الحسيات والبدهييات والنظر جميعاً وبوجوب التوقف فقد ناقضتم  
 بكلامكم كلامكم (قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعاً) بذلك البطلان والوجوب (فينتقض) في نفسه  
 كقولهتم (بل) يفيدنا شكاً فأننا شكنا في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (وشاك) ايضاً  
 (في أني شاك وهم جزاً) فلا ينتهي بي الحال الى قطع شيء اصلاقيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة  
 اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بأن لا موجود اصلاً وانما نشأ  
 مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجوداً لم يحل من أن يتناهي  
 قبوله لا لا تقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تفاته او لا يتناهي وهو ايضاً باطل لادلة مثبتيه  
 ولو كان شيء موجوداً لكان اما واجباً او ممكناً وكلاهما باطل للاشكالات القاذحة



في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بدئية او نظرية الاوالمها معارضة مثلها في القوة تقاومها  
 ويرد عليهم انكم جرمتم باستفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا  
 لنفسه \* ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قائلون بأن حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات  
 دون العكس فمن اعتقد مثلا أن العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فذهب كل طائفة حق  
 بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء بحق  
 واحتجوا على ذلك بأن الصفر اوى يجد السكر في نفسه مترافدا على أن المعاني تابعة للادراكات وذلك  
 مما لا يخفى فساد فظهر أن السوفسطائية قوم لهم بحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف  
 الثلاث وقيل ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي  
 في موضع غلطه فان سوفابغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط  
 كما أن فيلاديتهم اسم للمعب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عذب هذان الماظران واشتق منهما  
 السفسطة والفلسفة (والمناظرة معهم) أي مع السوفسطائية (قدمنها المحققون) من العلماء  
 (لانهم لا فائدة المجهول) المحتاج الى النظر (بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة)  
 أي محتاجة الى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فاتفق اقليدس ان الاعتبار  
 في المناظرة (فلا اشتغال به) أي بجواب ما ذكره من الشبه (الترام بلدهيم) ومحصل لغرضهم  
 كما قرروه في قولهم ان اجبتهم عن الخ (بل الطريق معهم) في الراءهم ودفع انكارهم (ان تعديهم  
 امور لا بد لهم من الاعتراف بنبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) في انكار الاشياء كلها  
 (مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك وما يناقضه فان ابوا  
 الا الاصرار) على الانكار (اوجعوا ضربا أو أصلوا ناراً او يعترفوا) أي الى أن يعترفوا (بالالم وهو  
 من الحسيات وبالفارق بينه وبين اللذة وهو من البدييات) قال باقد المحصل والحق أن تصدير  
 كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل اطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه  
 الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يروونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادئ رأيهم  
 \* (المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب) لذي هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة  
 الله تعالى (وفي مقاصد) \* المقصد (الاول في تعريفه قال القديس) الباقلاني النظر (هو الفكر الذي  
 يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه اسئلة) اربعة السؤال (الاول) ان الظن ينقسم الى مطابق  
 وغير مطابق و (الظن الغير المطابق جهول) فيلزم مما ذكره في تعريف النظر أن يكون الجهل  
 مطلوبا وهو ممنوع كذا قال الآمدي وزاد عليه المصنف فقال (ولا يطلبه عاقل فاذن المطلوب)  
 بالسكر من الظن (ما تعلم مطابقته) للواقع (فيكون علما) لا ظنا وحينئذ يكون قوله او غلبة ظن مستدركا  
 ويمكن أن يقال قد يكفي بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك (فلنا يل طلب) الظن  
 (من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للماظنون (وعدها) فان المتصود الاصل قد يترتب  
 على الظن من حيث هو ظن كافي الاجتهادات العملية (ولا يلزم من طلب الاعم) الذي هو الظن  
 مطبقا (طلب الاخص) الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال (الثاني)  
 غلبة الظن غير أصل الظن بلا شبهة (فيخرج عنه) أي عن تعريف القاضي (ما يطلب به  
 أصل الظن) فلا يكون تعريفه جامعا (فلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ما خوذ  
 في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكأنه قيل او غلبة الاعتقاد التي في الظن وفائدة العدول  
 الى هذه العبارة هي التنبيه على أن الغلبة أي الرجحان مأخوذة في ماهيته (وقد اجاب عنه الامدي  
 بان له) أي للنظر (خاصيتين افادة) اصل (الظن وافادة عيبه) بأن يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم  
 (وقد اكنى) في تعريفه (بذكر احدهما) بمعنى احدي الخاصتين (ولا يجب ذكر الكل) أي كل



خواصه في تعريفه ( وفيه نظر اذ يوجب ) جوابه هذا ( جواز القناعة بقوله يطلب به علم ) فان افادة العلم خاصة بالثمة للنظر كما اعترف هو به فجاز أن يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا ( ولان هذه الخاصة ) التي اكتفى بها مع ذكر العلم ( غير شاملة ) لافراده فلا يكون جامعا ) اذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره وأما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص فانما يصح في الخواص الشاملة السؤال ( الثالث التحديد انما يكون لماهية من حيث هي وهذا ) الذي ذكره القاضي في تحديد النظر ( تعديد لاقسامه ) فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر ( فلسا ) هذا تعريف رسمي و ( الانقسام اليهما ) اي الى هذين القسمين ( خاصة له ) اي للنظر ( بميزة ) اياه عما عداه ( وقد يقرر هذا السؤال ) الثالث ( في هذا الموضع وغيره من الحدود المشبهة على التريد بمادة اخرى فيقال ) لفظة ( اول التريد وهو ) اي التريد ( لا ليهام فينا في التحديد الذي يقصده البيان والجواب منع كونه ) اي كون اوفي الحدود التي ذكر فيها ( للتريد بل ) هو ( للتقسيم اي اياها كان من القسمين ) المذكورين في هذا الحد ( فهو من الحدود ) وحاصله أن المراد بأو أن قسمان من الحدود حده هذا وهو أنه الفكر الذي يطلب به علم وقسم آخر منه حده ذلك وهو أنه المكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حده ان لتقسيمه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد بأو أن الحد اما هذا واما ذلك على سبيل الشك او التشكيك لينافي التحديد السؤال ( الرابع لفظ الفكر ) في هذا الحد ( زائد ) لاجابة اليه ( ذباقي الحد مغن عنه ) فانه يكفي أن يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن ( والجواب ان المراد بالمكر ) ههنا هو ( الحركات التخيلية ) اي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لم قبل من أن حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكرا واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا ( كيف كانت ) اي سواء طلب به علم او ظن او لم يطلب به قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون اطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كما كثر حديث النفس ( فهو ) بالمعنى الذي ذكرناه ( جنس للنظر ) لا مرادف له على ما هو المتعارف ( والباقي ) من الحد ( فصل ) له بيميزه عن سائر الحركات التخيلية ( ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس مستغن عنه ) في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها ألا ترى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه أن اصل ماهية النظر ما ذا هو بل ربما افهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب ( قال الامدي لم يذكره جراسن التعريف بل قال النظر هو الفكر ) بيانا لاتحاد مدلولهما ( وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يحق ) لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها أن الفكر من احزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما القيل النظر والفكر ( فهذا ) الحد الذي ذكره القاضي ( تعريفه الشامل ) لجميع اقسامه من الصحيح والفساد والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان في مفرد او مركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه ( وله ) اي للنظر ( تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه ) اي النظر ( اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة ) على ذلك المجهول ( وهم ارباب التعاليم ) القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات ( قالوا ) النظر ( ترتيب اسور معلومة او مطمونة للتأدي الى ) امر ( آخر عليه اشياء ) لان احدهما غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما ) اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده ( وكونه ) اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها ( نزرا ) قليلا ( خداجا ) ناقصا ( كما قاله ابن سينا لا يشق غيلا ) لان هذا الحد انما هو مطلق النظر فيجب أن يدرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعملها او كثر وقد اجيب ايضا بانه لا بد مع الفصل



والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهومهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال  
منهما اليه الا مع امر زائد يكون بينهما ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه  
فهناك تركيب قطعاً كلاهما مردوداً أما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجها عن كونه حداً  
الآن يجوز الحد الناقص بالركب من الداخل والخارج وأما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد  
في المشتقات والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب  
الى المبدأ الذي هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط  
انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضاً للصناعة ولا اختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا  
اليه وخصوصاً الحد النظر بما هو المعبر عنه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال  
فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر أو ترتيب امور (وثانيهما انه) اي الحد المذكور (تعريف  
بالمطلق النظر) الشامل لجميع اقسامه (لا للصح منه) فقط (والاوجب تقييد الطن) المذكور في الحد  
(بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته (و) وجب ايضاً ان يوضع في الحد (مكان قوله  
لتأدي) قولنا (بحيث يؤدي) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف  
بالمطلق النظر (فقد ماته قد لا تكون معلومة) ولا مظهره ايضاً (بل بجهولة) جهلاً مركباً لا يكون  
التعريف جامعاً ولا يمكن أن يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم أن يكون قوله او مظهره مستدركا  
نعم قد يقال كما أن الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات  
فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول سائر  
التصديقات (ونقول) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه في التصورات  
والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده تحصيل غيره) هذا (واما من يراه)  
اي النظر (مجرد التوجه) الى المطلوب الادراك بناء على أن المبدأ عام النقص في توجهنا الى ذلك  
المطلوب افاضه علينا من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة (منهم من جعله عدمياً فقال هو  
تجريد الذهن عن الغفلات) المانعة عن حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجودياً فقال هو تحديق  
العقل نحو الما عقولات وشبهه تحديق النظر) بالبصر (نحو المبصرات) وقد يقال كما أن الادراك بالبصر  
يتوقف على امور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلباً لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من  
الابصار كذلك الادراك بالبصرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلباً  
لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم أن الظاهر مذهب اصحاب التعاليم  
وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لاشبهة في ان كل مجهول لا يمكن  
اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضاً في انه لا يمكن تحصيله من  
تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة  
عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فإذا حصل لنا شعور بما امر تصويري او تصديقي وحاولنا تحصيله  
على وجه اكمل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم الى آخر  
حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادئ ثم لا بد ايضاً أن يتحرك في تلك  
المبادئ ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك الحركة \* مبدأ الاولى منها هو المطلوب  
المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ \* ومبدأ الثانية اول ما يوضع  
من الترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل حقيقة النظر المتوسطة بين المعلوم  
والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية وأما الترتيب  
الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقبلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر  
أن ينتقل أولاً من المطالب الى المبادئ ثم منها الى المطالب ولا خفا في أن هذا الترتيب يستلزم التوجه



الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديد العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم ايضا  
 أن الامام الرازي عرّف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخر بناء على ما اختاره  
 من امتناع الكسب في التصورات (المقصد الثاني منه) اي النظر (ينقسم الى صحيح) وهو الذي  
 (يؤدى الى المطلوب وفاسد يقابله) اي لا يؤدى الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان  
 للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد أن يبين السبب في اتصافه بهما فقال (ولما كان المختار)  
 عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو (أنه ترتيب العلوم) بحيث يؤدى الى هيئة مخصوصة للتأدى  
 الى مجهول ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي  
 بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا انصف كل واحدة منهما  
 بما هو صحتها في نفسه انصف الترتيب قطعاً بصحته في نفسه اعني تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا  
 معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) اي لا بد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة  
 من المركب منهما (فتكون) جواب للمسمع الفاء وهو قبل في الاستعمال (صحته) اي صحة النظر  
 بمعنى تأديته الى المطلوب (بصحة المادة) اي بسبب صحتها أما في التصورات فمثل أن يكون المذكور  
 في موضع الجنس مثلاً جنساً لا عرضاً عاماً في موضع الفصل فصلاً لا خاصة وفي موضع الخاصة  
 خاصة شاملة بينة وأما في التصديقات فمثل أن تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب  
 وصادقة اما قطعاً او ظناً او تسليماً (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط المعتمدة  
 في ترتيب المعرفات والادلة (معاً) اي بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين (وفساده بهما ذهب) مع (او فساد  
 احدهما) فقط (ومنهم من قسمه) اي النظر (الى الجلي والخيالي) وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به  
 البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال (وتحقيقه ان الدليل  
 قد يعرض له الكيفيتان) يعني الجلاء والخفاء (بوجهين احدهما بحسب الصورة) وهي الهيئة  
 العارضة للمقدمات (فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء) في استلزام المطلوب فان الشكل الاول  
 لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط اقل او اكثر (وثانيهما بحسب المادة فالمطلوب  
 قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر) وذلك بان لا يكون المطلوب مستنداً ابتداء الى مقدمات  
 ضرورية بل ينتهي اليها بوساطة على مراتب متفاوتة في الكثرة (وقليلة واقل) وذلك بأن يستند  
 الى الضروريات مثلاً بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) اي تفاوت المقدمات  
 في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت في مجري الطرفين) كما مر تقريره وانت خبير  
 بأن الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف ايضا فان اجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة  
 في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف  
 بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر (فان اريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذي ذكرناه  
 (فهو لا يعرض للنظر) حقيقة بل للدليل او المعرف (والتجوز لا يمنع) بل يجوز أن يوصف النظر  
 بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من أن هذا النظر جلي وذلك  
 نظري (وان اريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) اي غير ما ذكرنا (فلا ثبت له) اي لا دليل له يدل على ثبوته  
 (المقصد الثالث النظر الصحيح) المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته (يفيد العلم) بالمنظور  
 فيه (عند الجمهور) واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل (ولا بد) قبل الشروع  
 في الاستدلال (من تحرير محل النزاع) لينوارد النقي والاثبات على محل واحد (فقال الامام  
 الرازي قد يفيد) اي النظر (العلم) فيكون المدعى موجبة جريئة قال في المحصل الفكر المفيد للعلم  
 موجود (وهو) اي هذا المدعى الجزئي (وان سهل يسهل) فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج  
 الى مؤثر يفيدنا العلم بأن هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة (قل جداوه) لان المقصود



الاصلى من اثبات كون النظر الصحيح مفيد العلم أن يستدل به على أن الانظار الصحيحة الصادرة  
 من مفيدة العلم بأن يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم وإذا كان المدعى  
 الذى اتبعناه جريما لم يتيسر لنا ذلك المقصود (أذ الجزئى لا يثبت) ولا يعلم حاله (الابالكلية) الذى  
 يتدرج فيه ذلك الجزئى يقينا (وقد لا امدى كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته معا (في القطعيات)  
 احتراز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذى في المقدمات الطنية الصادقة فإنه يفيد ظاهرا لا علما  
 (لا يعقبه ضد العلم) أى مناف له (كالموت والنوم) والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة (مفيدة) أى  
 للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة في التصورات  
 ليست واقعة في القطعيات فلا تدرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد  
 الاصلى هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول ان من عرف حقيقة  
 النظر الذى يدعى انه يفضى الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعنى بالنظر ما يتضمن مجموع  
 علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثانية العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن  
 تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بأن ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا  
 ولا شك أن كل عاقل يعلم بديهية العقل أن من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من أن يحصل له  
 العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله أن من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة  
 ولا حظ معه حال الا لازم منه بالقياس اليه جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جريما بديهيا لا يحتاج  
 فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المذكور) اكون النظر الصحيح  
 مفيد العلم (هذا) أى كون النظر الصحيح مفيد العلم (ان كان معلوما كالضروريا) مستغنيا عن  
 الاحتجاج عليه (ان نظريا) محتاجا اليه (وهما باصلا انما الاول) يعنى كونه ضروريا (فلان  
 الضرورى لا يختلف فيه العقلاء) اصلا خصوصا اذا كان الضرورى اوليا (وهذا) أى كون  
 النظر الصحيح مفيد العلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولا ينفج بديه) أى بين الحكم بأن النظر  
 الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تنازعا ضروريا) معلوما بديهية العقل  
 (وتجزم بانه) أى كون النظر مفيد العلم (دون ذلك) القول (في القوة ولا يتصور ذلك) أى كونه دونه في  
 القوة (الا باحتماله للنقيض ولو بابعد وجه وانه) أى احتماله للنقيض (يتقيد بدهيته) قطعا فلا يكون بديهيا  
 (واما الثانى) يعنى كونه نظريا (فلانه اثبات للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر  
 يفيد العلم به فيلزم اثبات الشئ بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كونه الشئ معلوما حين ما ليس  
 معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيد الاعلى انتفاء صدقه لجواز  
 أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا لا تدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة  
 الصديق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء  
 صدقها او بانتفاء العلم به (فاختار) في جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازى انه ضرورى) كما  
 حققناه من كلامه في النهاية (فوكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلب لانسلم بل قد يختلف فيه)  
 مع كونه ضروريا (قوم قبل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وفد انكر قوم) من العقلاء  
 (البديهيات رأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون (لخفاء في تصور الطرفين)  
 في هذا الحكم البديهي (وعسرى تجريد هب) عن العوارض والواحق ليتصلا في الذهن على  
 الوجه الذى هو مناط الحكم فلما لم يجز دونهما كما هو حقه ما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في  
 كونه بديهيا (كما مر) في جواب الشبهة الرابعة لمنكرى البديهيات بالكلية (قواكم التفاوت بينه وبين  
 قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه ادنى منه في القوة انما هو (لاحتماله للنقيض) ولو بابعد وجه  
 (قلنا مع بل) ذلك التفاوت (اما للالتفات) والاستئناس بذلك القول لوروده على الدهن كثيرا



بجلاف ما نحن فيه (اول تفاوت في مجرى الطرفين) ولا شك ان التفاوت الناشئ من هذين لا يندرج في البداهة (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانما ذكر عليه الامام الرازي) في النهاية (فقال ان اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه) يمكن اثباته به (وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم) وتخصيصه انه من حيث هو مطلوب يجب أن لا يكون حاصل حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب أن يكون حاصله في تلك الحال (وهو تناقض) قال فبطل ما توهموه من أن نقي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفسه واثباته معا بجلاف اثبات الشيء نفسه اذ لا تناقض فيه اصلا فظهر أن اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما أن نقي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا يخلص الادعوى الضرورية كالتخصيصات (والجواب انه) اي امام الحرمين (انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا لشيء بنفسه لانه يعلم ذلك ويمنع كونه تناقضا) حتى يتجه عليه ذلك الانكار (وتحقيقه) اي تحقيق ما ذكرناه من أن اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا لشيء بنفسه وان اوهمة العبارة (انما ثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما يشافي العلم فانه يفيد (او المهملة) القائلة النظر قد يفيد العلم (على اختلاف التحريرين بمشخصة) اي بقضية شخصية حكم فيها على جزئ معين من افراد النظر فقول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لروما قطعيا لما هو حق قطعيا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعيا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقيقة قطعيا وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد للعلم أما الصغرى فاذا لمعنى للعلم بصحة المادة والصورة الا التطلع بحقيقة المقدمات وحقيقة استلزامها للنتيجة وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع اتفاق المانع يفيد العلم ويستلزمه أما الصغرى فلان النظر الصحيح ما يتطوى على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة لا تنقل الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع وأما الكبرى فلا ممانع تخفف الشيء عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجمله فهذهنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادانا العلم بأن كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بأن هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير أن يعلم انه من افراد النظر او لا فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي (دون الكلية او المهملة) بل يكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهي) مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة (وتصور الشيء بكونه نظريا) كما في القضية الكلية والمهملة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية المشخصة فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بانهما فتكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لا شك أن الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئ معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم أن ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر وأما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال في المحصل الحكم بأن النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجوار الانتهاء الى



الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديها كقولنا النتيجة في القياس الضروري  
الاستلزام والمقدمات ابتداءا وبواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا  
 النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت أن اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم  
 اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فيمكن على بصيرة (ثم عورس هذه الشبهة فقولكم  
 لا شيء من النظر يفيد العلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع) اذ لا يتصور انكار  
 اكثر العقلاء بالحكم بديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جزئي كالمتر (وان كان نظريا لم اثباته بنظر  
 خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المدعى سالبة كلية قد اثبتت بموجبة جزئية مناقضة  
 اليها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض  
 على تقدير كونها نظرية وأما اذا كان غرضه التمكن حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله  
 أن يختار أن هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظره يفيد للعلم فلا تناقض  
 (والمنكرون طوائف) سياق كلامه مشعر بأن ما تقدم شبهة للمنكرين بأسرهم وما سيأتي من الشبهة  
 مخصوصة بقوم دون قوم والصواب أن اشترى الشبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وأن ما سبق شبهة  
 للمنكرين بالكلية اعني السمنية ألا ترى الى قوله فقولكم لا شيء من النظر يفيد والى أن هذه الشبهة  
 في قوة اولى الشبهة المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبها علما  
 مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على أن العلم حاليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب  
 عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق افردنا  
 عن الشبهة الاخرى الطائفة (الاولى من انكار افادته للعلم مطلقا) اى زعم انه لا يفيد اصلا لا  
 في الاهيات ولا في غيرها (وهي السمنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قالوا  
 بالتنازع وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس (ولهم شبهة) الشبهة (الاولى العلم بأن الاعتقاد  
 الحاصل بعد النظر علم) وحق (ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) لامتناع الخطأ في الضروريات  
 (والتالى باطل) اذ قد يظهر للنظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا (ولذلك  
 تنقل المذاهب) ودلائلها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس  
 وأنت تعلم أن هذا منقوض بأحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع  
 الغلط فيها (وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول  
 هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث وأما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية  
 اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (وبسلسل) اذ ينقل الكلام الى الاعتقاد  
 الحاصل من النظر الآخر وقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظريات  
 يفيد و هكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لبا ضرورة  
 ولا بالنظر العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا أن لا يكون ذلك  
 الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت أنا ادعى ككون ذلك الاعتقاد علما وحقا وأن كونه  
 كذلك معلوم لنا فيكفى للخصم تقي المعلومات (قلنا) فختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب  
 النظر اذ قد عرفت أن بعض الضروريات انما تحصل عقيب العلم بأن لنا لبا ضرورة  
 او لما او غما او فرقا قولك قد يظهر للنظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا  
 النظر (الذي يظهر خطأه) اى خطأ الاعتقاد الحاصل منه (لا يكون نظرا صحيحا والتراجع انما  
 وقع فيه) اى في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق النظر صحيحا  
 كان او فاسدا ويمكن أن يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر  
 جزئي ينج الكلية الموجبة او المهملية ويكون العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب علم بديها كالمتر



ومن اختاراته نظري وقال لا يتسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد  
 بالمنطوري فيه تفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشبه عليه  
 الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري \* الشبهة (الثانية) المقدمة متساوية لا يجتمعان في الذهن معا لا نامقي  
 توجهنا الى حكم مقصود امتنع منافي تلك الحالة (توجه الى) حكم (آخر بالوجدان) وحيث لم يتحقق  
 نظرية العلم اذ المقدمة الواحدة لا تنبع اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر لظن ان كانت  
 متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف  
 العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر (فلنا ذلك) لم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن بل قد  
 يجتمعان (وذلك كطرفي الشرطية) فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن (ولو لا اجتماعهما فيه  
 لامتنع الحكم بينهما باللازم) اي الزوم في المتصلات (والعناد) في المتفصلات ومنهم من فرق بأن  
 طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة أن  
 الحكم في احدهما لا يجتمع الحكم في الاخرى دفعة ثم أجاب عن الشبهة بأنه لا يجب في الانتاج اجتماع  
 المقدمتين معا بل يكفي حصول احدهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعني  
 الحركة المعتدة لحصول النتيجة (النسبة) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) اي التوجه اليها هو (النظر)  
 فيها وملاحظتها قصدا (ولا يلزم من عدم اجتماع الطرفين) اي التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما  
 اقصدتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين والحاصل أن التفات النفس الى المقدمتين معا  
 دفعة بالقصد ممنوع وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ احدهما قصدا وتوجه بالقصد  
 الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفي  
 الشرطية فليس ممنوعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب  
 انك اذا حدثت نظرك الى زيد وحده ثم حدثته كذلك الى عمرو والقائم عنده ففي حال تحديقك  
 الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت يصير لك مقدمة  
 قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا  
 والاولى تبعا فجمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان \* الشبهة (الثالثة) النظر لو أفاد العلم وعلم  
 أن ذلك المفاد علم (فعلم بعدم المعارض) المقارن (اذ معه) اي مع المعارض وظهوره  
 للناظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاها يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون  
 الاخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن ما افاده  
 النظر علم بل يجوز كون نقيضه حقا (وعنده ليس ضروريا والالم يقع) المعارض اي لم يتكشف  
 وجوده بعد النظر وكثيرا ما يتكشف (فهو نظري ويحتاج الى نظراخر) يفيد (وهو) اي ذلك النظر  
 الاخر (ايضا محتمل قيام المعارض) فلا يعلم ايضا أن ما افاده علم وحق الابد العلم بعدم ما يعارضه وليس  
 ضرورا بل نظري يحتاج الى نظريات (ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار  
 غير متناهية (فلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم  
 المعارض) يعني كما أن العلم بأن النتيجة حقة اي بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على  
 وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح  
 القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشف  
 المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى بأن يكون ضروريا لان العلم الاوّل يتوقف عليه ولم يرد بافادة  
 النظر الصحيح القطعي للعلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان  
 من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة  
 نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة او بأن المعارض معدوم بل أراد أنه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها



نتيجة لذلك النظر ولو حظ معنى الحقيقة جزم بأنها حقيقة جزما بديمها لا يتوقف الا على تصور  
طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولو حظ معنى العدم جزم بأنه  
معدوم قطعاً لا ترى الى قوله (فعدم لمعارض في نفس الامر ضروري) اي يعلم بالضرورة ان معارض  
النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر \* الشبهة (ارادة النظر اما ان يستلزم  
العلم) بالمنظور فيه (اولا والاقل يتلزم كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطاً له) اي للنظر لان عدم  
اللازم منافي لوجود الملزوم فلا يكون شرطاً له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كلا  
يلزم تخصيص الحاصل على ما سيأتي (ونسأل) وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه (هو  
المطلوب وما يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة) كما هو مذهب اعدادا او توليداً على مذهب  
الحكماء والمعتزلة فادام النظر حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي  
قصد بهما الحصول فيه (لا بمعنى انه) بمعنى النظر (علته موجبة له) اي للعلم بالمنظور فيه كما يجاب  
حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معاً (وذلك) الاستلزام الذي هو  
بمعنى الاستعقاب (لا يتلزم كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطاً له) اي للنظر \* الشبهة (الخامسة  
المطلوب امام معلوم فلا يطالب) بالنظر لاستحالة تخصيص الحاصل (اولاً فاذا حصل لم يعرف انه  
المطلوب) فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم بالمطلوب (هنا) هو (معلوم تصوراً) فاما  
قد تصورنا النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقاً) بشروط النسبة وانتفاؤها (فيميز) المطلوب  
عند حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف انه المطلوب وانما يخص الجواب بالمطلوب التصديقي  
لان المتنازع فيه هو النظر لواقع في التصديقات كما اثرنا اليه ويشعر به بعض الشبهة السافرة  
والإتيية \* الشبهة (السادسة ان دلالة الدليل) اي قادة النظر فيه العلم بالمدلول (ان توقف على  
العلم بدلالته عليه) اي على ذلك المدلول (لم لدور) لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف  
على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم  
بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر (ولا) اي وان لم تتوقف افادة النظر على العلم بدلالة  
(لم كون الدليل دليلاً) وكون النظر فيه مفيداً للعلم بالمدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالة  
عليه) (وايد باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالة على المدلول كان اجنبياً سقط التعاقب عنه فلا يكون  
النظر فيه مفيداً للعلم به (فمن لا يتوقف) افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته  
عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالة عليه (وجه الدلالة) في الدليل (غير كونه دليلاً) موصلاً  
بالعمل الى العلم بالمدلول (فانه) اي وجه الدلالة (الامر الذي بحسبه) ولا جله (بنتقل الدهن  
من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظريته ناظرأماً لا وكونه دالاً) بالفعل على المدلول  
(امراضاً في) مقيس الى المدلول (يعرض له بعد انظر فيه وافادته) اي افادة النظر فيه (للعلم  
بالمدلول مثلاً وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له في نفسه قبل  
ان يتعلق به نظره وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع وأما دلالة عليه  
بالفعل فتوقفه على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا يكون النظر فيما هو اجنبي عن المدلول \*  
الشبهة (اسابعة العلم بعده) اي بعد النظر (اما واجب) لازم الحصول بحيث يمنع انفسا كما عنه  
(فيقبح التكليف به) اي بذلت العلم (لكونه غير مقدور) حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون  
حكمه حكمة في امتناع الروال والخروج عن القدرة والاختيار (وانه) اي قبح التكليف بالعلم  
الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقعاً كما في معرفة الله سبحانه وتعالى (اولاً) يجب  
(فيجوز) حينئذ (انفسا كما عنه) عن النظر فلا تكون افادته اياه مجزوماً بها (وهو المطلوب) عندنا  
(فلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) انما هو (بالنظر) المقدور لا بالعلم النظري



الواجب الحصول كذا ذكره الامدى وسيد علي بن هذا المعنى ايضا في وجوب النظر ورده عليه  
 بأن الاجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها اراجعا الى ايجاب  
 النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من أن النظرى الواجب  
 الحصول حكمه حكم الضرورى الا فى التقديرية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه أن يعتقد  
 ما يناقض الضرورى اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه  
 بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر  
 اممكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا  
 للبشر فلا يقع التكليف به (وايضاً) ان سلمنا أن التكليف متعلق بالنظرى الذى هو غير مقدور  
 (فهذا) الذى ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور (انما يلزم المعتزلة السابقين للغير القائلين  
 بحكم العقل) في تحسين الافعال وتقييدها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة  
 الصدور عنه عندنا \* الشبهة (الثامنة لو أفاد) النظر (العلم فاما) أن يكون ذلك العلم (معاً او بعده  
 والاول باطل اذ لا يجهل) لان النظر مضاد للعلم بالنظر وفيه ومشروط بعدمه (وكذا الثانى)  
 باطل ايضا (لخوارق وضد العلم بعده) اى بعد النظر بالامهال (كنوم او موت) او غفلة فلا يتصور حينئذ  
 حصول العلم بعده (قلنا يفيد بعده بشرط عدم طرق الضد كما او ما نأليه عند تحرير المبحث) حيث قلنا  
 كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له \* الشبهة (التاسعة) لو أفاد النظر العلم لمكان ذلك  
 النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا (اذا) نظرنا (واستدلنا بدليل) كالعلم (على وجود الصانع)  
 مثلا (فوجبه) اى موجب ذلك الدليل الذى نظرنافيه (اماثبوت الصانع) في نفس الامر (او العلم  
 وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت اصانع في الواقع) لان  
 انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل  
 عليه العدم اوجد العالم اولم يوجد (واما الثانى فلانه يلزم) حينئذ (أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم الطرفيه  
 واقادته للعلم دليلا) اذ المفروض أن موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى المزموم وهو ايضا  
 باطل لان الادلة ادلة في انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا (قلنا انه) اى الدليل  
 الذى نظرنافيه واستدل به (يوجب وجود الصانع اى يستلزمه) من غير أن يكون محصلا له في الواقع  
 (ولا يلزم من تنفى المزموم) الذى لا مدخل له في حصول لازمه (تنفى اللازم او يوجب العلم به اى) هو  
 بحيث (متى علم) ونظرنافيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحيثية لا تسارق الدليل على حال نظرنافيه ام لا)  
 وذلك لان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعبرة في  
 كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقعة على النظر فيه \* الشبهة (العاشرة الاعتقاد الجازم قد  
 يكون علما) لكونه مطابقا لموجب (وقد يكون جهلا) لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد  
 (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب (سيما عند من  
 يقول الجهل مما نرى للعلم فاذن ما ذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلا) مستندا الى شبهة  
 (لا علما) مستندا الى موجب حقيقى (ونشاهد) الذى ذكرتم (انما يلزم المعتزلة) القائلين بالتماثل  
 بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للنظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وترتبها المفضى الى المطلوب  
 فانه يعلم بالبدية أن اللازم عنه علم لاجهل مخالف للعلم في الحقيقة (ولا يمكنهم التخلص) عن هذا  
 الاشكال (بقبر العلم) عن الجهل (بركون النفس اليه) دون الجهل (فان ذات) التمييز بالكون (مع  
 التماثل) بينهما (مشكل) لان حكم التماثل واحد فكيف يتصور الكون الى احدهما دون الآخر  
 (وايضاً فيلزمهم الكثرة المصرون) على اعتقاد انهم الباطلة الراكون اليها على سبيل الاطمئنان  
 التام وقيل لمعتزلة ان يتخاصوا عنه بأن التماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر



الصحيح في القطعيات ميزت البديهة أن اللازم هناك علم لاجهلي بحالته في بعض عوارضه \* الطائفة  
 (التسائية) من المنكرين (المهندسون قالوا انه) اي النظر (يفيد العلم في الهندسيات) والحسابيات  
 لانها علوم قريبة من الافهام منتظمة لا يتبع فيها غلط (دون الاهيات) فانها بعيدة  
 عن الازهان جدا (والعالية) القصوى (فيها الطن والاذن بالاحرى والاخلق) بذاته تعالى وصفاته  
 وافعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته تعالى وصفاته (لا تصور)  
 لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لاشئ من التصورات ينظرى كما ذهب اليه جمع واما لانه  
 اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركب في الحقائق الالهية او بالرمز وانه لا يفيد العلم بالمكنه  
 (والصدق بهما فرع التصور) فامتنع التصديق ايضا (قلنا لانسلم انها لا تصور بحقائقها قطعيا)  
 لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنهه حقيقة وحقائق صفاته ابتداء أو يكون هناك لازم ينقل  
 الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممنوع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنهه المزموم امرا اكليا  
 (وان سلم) انها لا تصور بالكنه اصلا (فكنى) لتصديق ابقينى (تصورها بعارض ما) وهو حاصل  
 بلا شبهة (ثم هذا) الذي ذكرتموه (بمرمك في الطن) لانه ايضا تصديق متفرع على التصور  
 فيجب أن لا يكون حاصل في الاهيات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (حوادث) الوجه (الثنائي  
 أقرب الاشياء الى الانسان) واولاها بأب يكون معلومانه بحقيقة زاحواله (هو يته) التي يشير اليها  
 بقوله أنا (وانها غير معلومة) لامن حيث التصديق بوجودها فانه يهين لا خلاف فيه بل من حيث  
 تصورها بكنهها ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضا او جوهر ا مجزدا او جسمانيا منقسمها  
 او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها (اذ قد كثر الخلاف فيها كثر لا يمكن معها) مع تلك الكثرة  
 (الجزم بشئ من الاقوال المختلفة) المتساقطة (التي ذكرت فيها) في ثبوت الهوية (كاستقف عليها)  
 على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء  
 الناظرون فيها اقوالا متناقضة (واذا كان أقرب الاشياء اليه كذبت) اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما  
 (فطنت بأبعدها) عنه واقادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لامن القياس  
 العقلي كما ترى (قلنا لانسلم ان هوية الانسان غير معلومة له) اصلا (وكثرة الخلاف فيه لا تدل الا  
 على العسر) اي على عسر معرفتها (واما الامتناع) اي امتناع معرفتها او عدمها (فلا) تدل عليه  
 تلك الكثرة لجوار أن تكون معلومة لصحة بعض تلك المظاروف اذ باقية لم يثبت بما ذكرتم أن هناك  
 نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت أن تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الاهيات  
 اشكل ولا نزاع فيه \* الطائفة (التسائية الملاحدة) قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم  
 يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم) ولا بد منه  
 (ان علم بقوله) اي اخباره بصدقه في اقواله (زم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه  
 فيما به مد علمنا بصدقه في اقواله كما احق يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار (وان علم)  
 صدقه فيما يخبر عن الله تعالى (باعتقالي فيه فباية) في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى  
 المعلم (واجيب) عن هذا الوجه (بانه قد يشارك العقل قوله) في العلم بصدقه (بأن  
 يضع) المعلم (مقدمات يعلم) بالعقل (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستقادا  
 منها معا فلا دور ولا كفاية الوجه (الثنائي لو لم يكف العقل) في معرفته تعالى (لاحتاج المعلم) فيها  
 (الى معلم اخر ويسلسل واجيب) عنه (بانه قد يكتفى عقله) اكونه مؤيدا من عند الله بخاتمة  
 تقتضى كمال عقله واستقلاله في معرفته (دون عقل غيره او ينتهي الى الوحى) اي ان سلم احتياجه  
 الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحى (والمعتمد) في الرد  
 عليهم (دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة الله تعالى



على صورة مستلزمة (للتبعية) استلزاما ضروريا) كفا في الاقيسة الكاملة (حصل له المعرفة قطعا)  
 كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من أن العلم بتلك المقدمات على تلك  
 الصورة مما لا يحصل الا بعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هنالك معلم كان الامر اسهل (وهذا) المعتمد  
 انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم) بل بالمعلم في معرفة الله تعالى (واما من قال) انه يفيد  
 فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها ~~التي~~ (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد  
 النجاة) في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا (كما أخذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان) الا ترى  
 الى قوله صلى الله عليه وسلم امرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع أن كثير منهم كانوا يقولون  
 بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قواهم (لم يرد عليه ذلك) المعتمد الذي ذكرناه  
 (وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم) من هذه الامة (على) حصول (النجاة) بالمعرفة الحاصلة بالمعلم  
 (والآيات الاخرى بما ينظر) في معرفة الله سبحانه (متكررة متكررة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من  
 غير ايجاب التعلم) فدل ذلك دلالة ظاهرة على أن التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر  
 للرد عليهم (اهم) اى للملاحدة (وجهان الاول انه كثر الخلاف) بين العقلاء (في المعرفة كثره  
 لا تحصى ولو كان العقل) باستعمال النظر (كافيا) فيها (لما كان) الامر (كذلك) بل كانت العقلاء  
 الساظرون في اقامة عقيدتين على عقيدة واحدة (فلا) ذلك (الخلاف) انما وقع (لكون بعض تلك الاقطار)  
 الصادرة عنهم (فاسدة) فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرتنا (فان المفيد لعلم  
 عندنا) (انما هو النظر الصحيح) لا البناء من دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هنالك بين  
 صحيح النظر وقاسده وهو مسلم (الثاني نرى الناس محتاجين) الى معلم (في العلوم الضعيفة) التي  
 يكتفى فيها بأدنى نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف)  
 لا يحتاجون اليه (في العلوم العويصة التي هي أبعاد العلوم عن الحس والطبع) مع أن المطلوب فيها  
 اليقين (فاما الاحتياج) الى المعلم (عنى العسر) اى عسر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وما ذكرتم  
 يدل عليه (واما معنى الامتناع فلا) نسلمه ولا يفيد كلامكم (المقصود الرابع في كيمية افادة النظر)  
 الصحيح (للعلم) بالمنظور فيه (واما ما ذهب اليه) يعتد بها ثلاثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب  
 الشيخ (أبي الحسن الأشعري) (به) اى حصول العلم عقيب النظر (بالعادة) وانما ذهب الى ذلك  
 (بناء على أن جميع الممكنات مستندة) عنده (الى الله سبحانه ابتداء) اى بلا واسطة (و) على (انه تعالى)  
 قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شئ منها ولا يجب عليه ايضا (ولا علاقة) بوجه (بين الحوادث)  
 المتعاقبة (الاباء العادة) بحيث بعضها عقيب بعض كلاحراق عقيب مماسة النار والرى بعد  
 شرب الماء) فليس للمماساة والشرب مدخل في وجود الاحراق والرى بل الكل واقع بقدرته  
 واختياره تعالى فله أن يوجد المماساة بدون الاحراق وأن يوجد الاحراق بدون المماساة وكذا الحال  
 في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او كثيرا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم  
 يتكرر او تكرر فله لا فهو خارج للعادة او نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن ~~ممكن~~ حادث محتاج الى المؤثر  
 ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمى او كثرى فيكون عاديا  
 (الثاني مذهب المعتزلة انه) اى حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك انهم لما ابتدوا ببعض الحوادث  
 مؤثرا غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالباشرة واما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم  
 كما سيأتى أن يوجب فعل الماعلة فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد أوجبت لفعا لها  
 حركة المفتاح فكذلك ما عايناه من الاول بالباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبه واقع  
 بمباشرة) اى بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالمنظور فيه وطريق الرد  
 على المعتزلة ما سيأتى في ابطال قاعدة التوليد (واعلم ان تكرر النظر لا يولد العلم عندهم فتناس



الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر (اما لهم) حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب  
 أن يكون النظر المبتدأ كذلك (اذلا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالمنظور فيه (وأجابوا)  
 اى المعتزلة (بأننا قلنا بعدم توليد التذكر لعله غارقة) لا توجد في ابتداء النظر (هى عدم  
 مقدورية التذكر) فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان  
 مولد العلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف  
 النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو فيج (فان صح) ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل  
 اقياس) اللفظية الذى ذكرتموه لان العلة غير مشتركة (والا) اى وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية  
 التذكر (منعنا الحكم) الذى هو عدم التوليد (وانتم انما التوليد) اى في التذكر فان اباها ثم صرح  
 بأن التذكر السامع للذهن لا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى  
 والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله  
 (والحاصل انه) اى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود  
 (الجامع) في الفرع (ومنع) وجود (الحكم) في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر معال عندى  
 بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم  
 المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده (وايضا) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالنزق  
 قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر  
 ان لا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذى لا يلزمه هذا الحال (الثالث مذهب الحكمة  
 انه ببديل الاعداد فان المبدأ الذى تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم (عام  
 الفيض ويتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) اى ذلك الفيض  
 (والاختلاف) في الفيض انما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر بعد الدهن) اعدادا  
 تاما (والنتيجة فيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوبا) اى لزوما عقليا (وههنا مذهب آخر اختاره الامام  
 الرازى وهو انه) يعنى العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقيبه عقلا (غير متولد منه)  
 قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالوا باستلزام النظر للعلم  
 على سبيل الوجوب من غير توليد ورتب ان مرادهما الوجوب العادى دون العقلى (اما وجوبه) عقلا  
 (فلا نعلم ضرورة) وبديهية (ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع في ذهني هاتان  
 المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث) وهذا الاستدلال جار في سائر الاشكال  
 والاقضية اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها (واما انه غير متولد) من النظر (فلاستناد  
 جميع الممكنات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدره  
 العبد (وهذا) المذهب (لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله) ابتداء (وكونه قادرا مختارا وانه) اى  
 ومع القول بانه (لا يجب على الله شئ ذلا وجوب عن الله) كما تزعمه الحكمة القائلون بانه موجب  
 لا مختار (ولا) وجوب (عليه) ايضا كما تزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء  
 الى الله سبحانه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها  
 متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تنوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم  
 بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا يتاى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه  
 أن يفعله بايجاد ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء  
 كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا  
 عقليا بحيث يستحيل أن ينفت عنه (المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقا) سواء كان صحيحا  
 او فاسدا (فبعد الحياة امران الاول) وجودى وهو (وجود العقل) الذى هو مناط التكليف



(وسباني تفسيره الثاني) عدى وهو (عدم ضده) أى ضد النظر وهو ما ينافيه (فنه) ماهو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ماهو ضد للأدراك) مطلقاً من التوهم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الإدراك (ومنه) ماهو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم بالمطلوب) من حيث هو مطلوب وأما العلم به من وجه آخر فلا بد منه ليتمكن طلبه (والجهل المركب به) اعنى الجزم به على خلاف ماهو عليه (أذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه) أما صاحب الأول فلا متناع طلب العلم مع حصوله وأما صاحب الثاني فلا نه جازم بكونه عالماً وذلك يمنع من الإقدام على النظر أما لأنه صارف عنه كالأمتلاء عن الأكل وأما لأنه منافي للشك الذى هو شرط النظر عند أبى هاشم (فان قلت) اذا كان العلم بالمطلوب مضاداً للنظر منافياله (فماد تقول فمن يعلم شيئاً بدليل ثم يظرفيه ثانياً ويطلب دليلاً آخر) اذ يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين (قلت) النظر ههنا فى وجه دلالة الدليل الثاني) يعنى أن المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه (وهو) أى هذا الوجه (غير معلوم) فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلًا والفائدة فى طلب العلم بوجه الدلالة فى الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذى يطلب به العلم بالمنظور فيه وأما عدم الظن به على ماهو عليه أو على خلافه فليس شرطاً له (وأما) الشرط (لنظر الصحيح) على الخصوص (فأمران الأول أن يكون) النظر (فى الدليل) وستعرفه (دون الشبهة) وهى التى تشبه الدليل وليست به (الثانى أن يكون) النظر فى الدليل (من جهة دلالاته) على المدلول وهى امر ثابت للدليل ينتقل بالذهن بملاحظة من الدليل الى المدلول كالحديث أو الامكان للعالم (فان النظر فى الدليل لا من جهة دلالاته لا ينفع) ولا يوصل الى المطلوب لأنه بهذا الاعتبار اجنبى منقطع التعلق عنه كما اذا نظرت فى العالم باعتبار صغره أو كبره وطوله أو قصره (المقصد السادس النظر فى معرفة الله تعالى) أى لأجل تحصيلها (واجب اجتماعاً) منا ومن المعتزلة وأما معرفته تعالى فواجبة اجتماعاً من الائمة (واحتمالاً فى طريق ثبوته) أى ثبوت وجوب النظر فى المعرفة (فهو) يعنى طريق الثبوت (عند اجتماع السمع وعند المعتزلة العقل أما أصحابنا فلهم) فى اثبات وجوب النظر المؤدى الى المعرفة (مسلكان الأول الاستدلال بالطواهر) من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب النظر فى المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض وقوله فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحى الارض بعد موتها) فقد امر بالنظر فى دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الالباب قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لا كهأ) أى مضغها (بين الحية) أى جانيه (ولم يفكر فيما) فقد أوعد بترك التفكير فى دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا) المسلك (لا يخرج عن كونه ظنياً) غير قطعى - الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد (و) المسلك (الثانى وهو المعتمد) فى اثبات وجوب النظر (ان معرفة الله تعالى واجبة اجتماعاً) من المسلمين كافة وقد تمتك فى ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظنى لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازى (وهى لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب) المطلق (الابيه فهو واجب) كوجوبه (وعليه اشكالان الأول) أن وجوب المعرفة يتوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونه ضرورياً لان الانسان لو خلى ودواعى نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلاً والضرورى لا يكون كذلك بل باعتبار كونه انظرياً مستفادة من النظر



فعل هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع اقادة النظر العلم مطلقا) اى فى الجملة (وفى الاهيات) خاصة  
(وفى باب العلم وقدم الاشكال عليه) اى على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السنية والمهندسين  
والملاحدة (قلنا وقدم) ايضا (الجواب عنه) اى عن ذلك الاشكال (الثانى) انا وان سلمنا امكان  
معرفة تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى  
وامره وهو غير ممكن اذ (ايجاب المعرفة اما للعارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) اى تكليف  
بتحصيله وذلك ممنوع (اول غيره وهو تكليف الغافل) فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه  
ايام وهو ايضا باطل (قلنا) المقدمة (الثانية) القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا  
(ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه) وتصوره (لا العلم) والتصديق (به كما مر) من أن الغافل من لا يفهم  
الخطاب اولم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف (الثالث) سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا  
لكن لا نسلم وقوعه (فولكم اجعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع) منهم على وجوبها (عادة  
كعلى) اى كلاجماع منهم على (اكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (فى ان) واحد (قلنا يجوز)  
الاجماع منهم (فما يوجد) فيه (امر جامع) لهم (عليه) كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله  
(من توفر الدواعى) الى انقياد الشريعة ومعرفة احكامها (وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع  
عليه (وما ذكرتم) من الاجماع على طعام واحد او كلمة واحدة (لاجماع) لهم (عليه) بل  
شهورهم بحسب امرجتهم وحالاتهم مخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه (الرابع الاجماع ان ثبت)  
فى نفسه (امتنع نقله) البنا فلا يصح أن يتسلك به وانما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) فى مشارق  
الارض ومغاربها فلا يعرفون بايمانهم فكيف تعرف اقوالهم (وجوز خفاء واحد) منهم  
اما لجولة اولو قوعه فى بلاد الكمار اسيرا (و) جواز (كذبه) فى قوله ان الحكم عندي كذا بناء على  
احترازه من المخالفة المفضية الى المفسدة ولا شك أن الاعتبار عقاده لا مجرد قول يفوه به (و) جواز  
(رجوعه) عما اتفق به لتغير اجتهاده (قبل فتوى الآخر) بفتح الخاء او كسرها وايضا نقل الاجماع بطريق  
التواتر ممنوع عادة وبطريق الاتحاد لا يفيد فى القطعيات (قلنا) ما ذكرتموه (منقوض بما علم الاجماع عليه)  
بطريق التواتر (كما لا ركن) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما  
(وتقديم الدليل القاطع على الطنى الخامس وان سلم نقله) بعد تسليم امكانه وامكان نقله (فليس بجحجة  
لجواز الخطأ على كل) اى كل واحد من المجتهدين (فكذا) يجوز الخطأ (على الكل) من حيث  
هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولان انضمام الخطأ) الصادر من احدهم على انفراده (الى  
الخطأ) الصادر من واحد آخر وهكذا الى أن يشملهم الخطأ بأسرهم (لا يوجب الصواب) بل يوجب  
كون الكل على الخطأ (قلنا) كون الاجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون  
التشكيك فيه بالاستدلال فى مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها (ولا يلزم من جواز الخطأ  
على كل واحد جواز الخطأ على الكل) المجموعى (لتغايرهما وتغاير حكميهما) فان كل واحد من  
الانسان تسعه هذه الدار ولانح ككلهم وأما احتمال انضمام الخطأ الى الخطأ حتى يتم الكل فدفوع  
بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالدلالة من عصمة الامة (السادس منع) وقوع (الاجماع عليه)  
على وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك (لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابه  
واهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم (وهم الاكثرون) فى كل عصر (مع عدم  
الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا) اذ غاية  
مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذى لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك  
التقرير والحكم بايمانهم (قلنا) كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابى البعرة تدل  
على البعير واثرا لاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير



غايته) اى غاية ما فى الباب (انهم قصروا عن التحرير) والتوضيح للمقاصد العرفانية (والتقرير)  
 والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لابصر) فان المعرفة الواجبة اعم من الاجالية  
 التى لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيلية التى يقتدر معها على  
 ذلك (او تدعى انه) اى العرفان التفصيلي واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب) الذى  
 ادعيناه (اعم من ذلك) اى من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة  
 على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر  
 فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعصار (السابع) سلمنا انعقاد الاجماع على  
 وجوب المعرفة لكن (لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر) كما ادعيتم (بل قد تحصل) المعرفة  
 (بالاهام) والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شئ من المعرفة  
 وغيرها صرفوا همهم اليه وسلطوا اذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى  
 يحصل لهم مطلوبهم (او التعليم) كما تقول به الملاحدة (او التصفية) كما تقول به الصوفية فانهم  
 قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريد بها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه  
 الى الحضرة الصمدية و التزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيده العقائد الحقة التى  
 لا تخوم حواها شائبة ريبية واما اصحاب النظر فتعرض لهم فى عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة  
 من ادلة الختم (قلنا) كل ذلك يحتاج الى معونة النظر) فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل  
 يقول هو وحده لا يقيد المعرفة بل يحتاج فى افادتها الى قول الامام وبشبه النظر بالبصيرة بالنظر  
 بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما  
 والاهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا لا بعد  
 النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وهذا الحال فى التصفية الا ترى أن رياضة المبطلين  
 من اليهود والنصارى تؤتيهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (و) قلنا (المراد) انه  
 (لا مقدور لنا) من طرق المعرفة (الا النظر) فان التعليم والاهام من فعل الغير فليس شئ منهما مقدور لنا  
 واما التصفية كما هو حقه فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهى فى حكم  
 ما لا يكون مقدورا (او) قلنا (نخصه) اى وجوب النظر فى المعرفة (من لا طريق له) اليها (الا النظر)  
 وذلك بأن لا يكون متمكنا الا منه بحكمه وهور الناس (اذ من عرف الله بغيره) من الطرق النادرة التى توصل  
 الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه \* الثامن) سلمنا أن المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا  
 وجوب النظر اذ (الدليل) الذى يستلزمه عليه (منقوض بعدم المعرفة وبالشك) فان تحصيل المعرفة  
 كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لا متنازع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك  
 عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك  
 اتفاقا (قلنا) لكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة) يعنى ما لا يتم الواجب الا به (مقدورة  
 والوجوب ههنا) اى وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل  
 المعرفة (او الشك) عند من يقول بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارنا للشك واذا كان  
 وجوب الواجب مقيدا بوجوب مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل  
 النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن أن يناقش فى مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان  
 وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم يمكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها  
 قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كن مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد  
 مما يختص بالاضافة الا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يمكن مقيدا بوجود  
 الطهارة ومن ثمة عرفت الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو



كذلك (التاسع لانسلم ان ما لا يتم الواجب) المطلق (الا به فهو واجب) شرعا لان الوجوب  
 الشرعي اما خطاب الله او مترتب عليه ويجوز ان يتعلق بخطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه  
 ذلك الشيء (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) اي لا يمكن ان تتعلق بها القدرة ابتداء (بل) هي  
 مقدورة (باجساد السبب) المستلزم اياها (فاجابها ايجاب سببها) المقدور الذي هو النظر وذلك  
 (كن يومر باقل) الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته (فانه امر) له (بمقدوره) الذي هو  
 السبب الموجب للازهاق (وهو ضرب السيف قطعاً) اي هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف  
 بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه بحيث يمنع تخلفه  
 عنه فاجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على السبب باعتبار  
 القدرة على السبب لا بحسب ذاته فان خطاب الشرعي وان يتعلق في الظاهر بالسبب الا انه يجب  
 صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالسبب كان  
 تكليفه بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالسبب من هذه الهيئة بخلاف ما اذا كانت المقدمة  
 شرطاً للواجب غير مستلزم اياه كالكلمة الطاهرة للصلاة والمشي للعمم فان الواجب ههنا يتعلق به  
 القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاباً لمقدمته (وعديجب عنه بانه) اي العبد  
 (لو كان مأموراً بالشيء) مطلقاً (دون ما يتوقف) ذلك الشيء (عليه لزم تكليف المحال) لبقاء الوجوب  
 حال عدم الموقوف عليه والالم ~~يكن~~ وجوباً مطلقاً (وهو ضعيف اذا المحال ان يجب  
 الشيء مع عدم المقدمة لامع عدم التكليف بها) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها  
 كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من ايجابها  
 وعدم ايجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جازله تركها فاذا تركها فان لم يبق  
 وجوب الواجب لم يكن واجباً مطلقاً وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت  
 هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكف بالشيء مع التكليف  
 بعدم مقدمته مع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان تقول  
 تقديرها اذا المحال ان يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدور  
 فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على النام لكان انساب بمساق الكلام (العاشر المعبرضة) لما ذكر  
 من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه) ثلاثة دالة على انه ليس واجباً (احدها انه)  
 اي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بعدة) في  
 الدين (ادم يقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والحجاية الاشتغال به) اي بالنظر فيما ذكر ولو كانوا  
 قد اشتغلوا به لنقل اليه التوفيق والدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف  
 اصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد في الحديث وهو انه (قال عليه الصلاة والسلام من احدث في ديننا ما  
 ليس منه فهو رد) اي مردود جداً (قنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل) لو انهم كانوا يجهلون  
 عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما (ويقررونها مع المنكرين) لهما فان اهل مكة كانوا  
 يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد  
 والنبوة حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة  
 والدلائل الباهرة (واقتران مملوء منه) اي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد  
 الدينية وثباتها عند الخصم (وهل ما يذكر في كتب الكلام الاقطرة من بحر مما نطق به الكتاب)  
 الكريم الا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما  
 نزلنا على عبدنا فاقوا بسورة من مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة  
 فانه تعالى ذكر ههنا مبدء خلقه الانسان وشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام



رمية متقنة فكيف يمكن أن تصير حجة واحتج على صحة الاعادة بقوله تعالى قل يحییها الذي  
 أنشأها أول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل  
 الایجاد أول مرة وحكمكم الشيء حكمه مثله فاذا كان قادرا على الایجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفي  
 شبهتهم التي حكاهم عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رمية من وجهين \* احدهما اختلاط اجزاء  
 الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن  
 اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة \* والثاني ان الاجزاء الرمية اليابسة جذايع ان الحيوة تستدعي  
 رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه علم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والى  
 جواب الثاني بانه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر على  
 ايجاد الحياة في العظام الرمية اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل من ذلك ثم ان المنكرى الاعادة شبهة  
 اخرى مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن اعدام هذا العالم وایجاد عالم آخر  
 وذلك باطل لاصول كثيرة مقترنة في كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه  
 تعالى خالق هذه السموات والارض لم أن يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم  
 في وقت صح عليه في كل الاوقات وان سلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شيء قادر  
 لاحتماله على مثله قال في نهاية العقول ان الايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة  
 والرد على المنكرين اكثر من أن تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة  
 وكانوا منكروين للخوض فيها (نعم انهم) يعني الصحابة (لم يدقوه) اي علم الكلام كما دقناه (ولم يشتغلوا  
 بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب ونسب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب)  
 كما اشتغلنا نحن بهذه الامور (ولم يبالغوا في تطويل الذيل والاذناب) كما بالغنا فيه (وذلك) اعني ترك  
 التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الازهان وخدمة القرائح (ومشاهدة  
 الوحي) المقتضية لفيض الانوار على قلوبهم الركية (والتمكن من مراجعة من يفيدهم) ويدفع  
 عنهم ما عسى أن يعرض لهم من شكاوشبه (كل حين) من الاحيان (مع) متعلق بالاختصاص  
 اي اختصوا بما ذكر مع (قوله المعاندين) المنكرين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله  
 بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم (كثرتها في زماننا  
 بما حدث) من الشبهة (في كل حين) من الاحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث  
 في الاعصار الماضية فاحتج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك)  
 اي عدم تدوينهم الكلام (كالم يدقوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا) هي العبادات والمبايعات  
 والمناسكات والجنائيات (وابوابا وفصولا) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) اي في اقسامه ومسائله  
 (بالاصطلاح المتعارف) في زماننا (من النقض) وهو تخلف الحكم عما جعل علة في القياس  
 (والقلب) وهو تعليق ما ينافي بالحكم بعلمه (والجمع) وهو أن يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة  
 بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو أن يفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح (وتنقيح  
 المناط) وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلمية (وتخريج) وهو تعيين العلة بمجرّد ابداء المناسبة  
 الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكالم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح  
 في الكلام (وبالجمله فن البدعة ما هي حسنة) هذه الشارة الى ان قوله نعم الخ منع لكلية الكبرى القائلة  
 كل بدعة رذوة وتحرير الجواب انك ان ادعيت أن النبي صلى الله عليه وسلم واهل بيته لم يشتغلوا بالابحاث  
 الكلامية اصلا فلا اشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه  
 وان ادعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة  
 حسنة لا مردودة كالا اشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعني ثاني وجوه المعارضة



انه عليه الصلاة والسلام نبى عن الجدل كما في مسألة القدر) روى انه صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما اهلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمتم عليكم أن لا تخوضوا فيه ابدأ وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فأمسكوا ولا تشك أن النظر جدل فيكون منهياً عنه لا واجباً (قلنا ذلك) النهي الوارد في حق الجدل انما هو (حيث كان) الجدل (تغتلب الحجة) بتلقيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقّة وراءة الباطل في صورة الحق بالتليس والتدليس) كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهياً عنه (واما الجدل بالحق) لاظهاره وابطال الباطل (فأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وتجادلوا الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبيرى وعلى القدرى مشهورة) روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبيرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما اجهلت بلغة قومك أما علمت أن ما لم لا يعقل وروى ايضا أن شخصاً قال انى املاك حركاتى وسكناتى وطلاق زوجتى وعققت ابنى فقال على رضى الله عنه املكها دون الله اومع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكاً (هذا) كما مضى (والنظر غير الجدل) فان الجدل هو المباحثة لالام الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهياً عنه كون النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فيكون مرضياً لاسنميا (وثالثها) اى ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين المجازى) ولا شك أن دينهم بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهم على النظر فيجب علينا الكف عنه (قلنا ان سمع الحديث) اى لانسلم صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر واليمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليه السلام بدين المجازى وان سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه (والاقياد) له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد (ثم انه خبراً لا يعارض القواطع) وما استدل لثبته على وجوب النظر من قبيل القواطع (واما المعتزلة فهذه) الطريقة التى هي معتمدة للاصحاب في اثبات وجوب النظر وهى الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقتهم) ايضا في اثباته (الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلاً) اى يتسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات (لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) اى من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس يجوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف (وغيره) اى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الطاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهد جواز أن يكون المنعم بها ند طالب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف (وهو) اى الخوف (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلاً) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقل بما سهره ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلى ولما كانت المعرفة واجبة عقلاً وكانت لا تتم الا بالطرق كان النظر ايضا واجباً عقلاً لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم العقل) بالحسن ولقبح في الافعال وما يتفرع عليه ما من الوجوب والحكمة وغيرهما (تمنع حصول الخوف) المذكور



(لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سبباً له من الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من  
العاقل (ممنوعة لعدم الخطور في الأكثر) فإن أكثر الناس لا يخطر ببالهم أن هناك اختلافاً بين  
الناس فيما ذكر وأن لهذه النعم منعمها قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك  
فلا يحصل لهم خوف أصلاً (وان سلم) حصول الخوف (فلان سلم أنه) أي العرفان الحاصل بالنظر  
(بدفعه) أي الخوف (أدق يخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف  
حينئذ أكثر (لا يقال الناظر فيه) أي في عرفانه تعالى (أحسن حالاً قطعاً من المعرض) عنه  
بالكلية (لأننا نقول) ذلك (ممنوع) لأن النظر قد يؤدي إلى الجهل المركب الذي هو أشد خطراً  
من الجهل البسيط (والبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطاة براء) ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام  
أكثر أهل الجنة البله (ثم لنا في أنه) يعني النظر والعرفان (لا يجب عقلاً) بل في أنه لا يجب شيئاً عقلاً  
(بل سمعاً قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسلاً) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقاً  
ديني أو كان أو أخروياً (قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) إذا  
يجوزون العفو (فينتفي الوجوب قبل البعثة) لا تنفاء لازمه (وهو يفتي كونه بالعقل) إذا كان  
الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل بعثة الرسل ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة  
ولا شبهة في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو  
باطل بالآية (لا يقص المراد بالرسول) في الآية الكريمة هو (العقل) لا اشتراكهما في الهداية  
(أو المراد) من الآية (ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك  
نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لأننا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل  
وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي (خلاف الوضع) والأصل وحينئذ (لا يجوز صرف  
الكلام إليه الأدليل) ولأدليل ههنا فلا يجوز أن يرتكب شيئاً منهما (احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب  
النظر (ألا يشرع لزم الخيام الأنبياء) وبجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة (أدق قول المكلف)  
حين يأمره النبي بالنظر في محجزة وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر  
له صدق دعواه (لا انظر ما لم يجب) النظر على أن ما ليس بواجب على لا أقدم عليه (ولا يجب)  
النظر على (ما لم يثبت الشرع) عندي إذا مفروض أن لا وجوب إلا به (ولا يثبت الشرع) عندي  
(ما لم انظر) لأن ثبوته نظري فيستوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو  
محال ويكون هذا كلاماً حاقلاً قدرة للنبي على دفعه وهو معنى الخيام (واجب عنه بوجهين  
الأول) النقص وهو (أنه) أي ما ذكرتم من (وم الخيام الأنبياء) (مشترك) بين الوجوب الشرعي الذي  
هو مذهنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وإنما كان مشتركاً  
(أدق وجب) النظر (بالعقل في المناظرة اتفاقاً) لأن وجوبه ليس معلوماً بالضرورة بل بالنظر فيه  
والاستدلال عليه بمقدمات مفقورة إلى انظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وانها لا تتم إلا بالنظر  
وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (فيقول) المكلف حينئذ (لا انظر) أصلاً (ما لم يجب ولا يجب ما لم  
انظر) فيستوقف كل واحد من وجود النظر مطلقاً ووجوبه على الآخر (لا يقال قد يكون) وجوب النظر  
(فطري القياس) أي من القضايا التي قياساتها معها (فيضع) النبي (له) للمكلف (مقدمات) ينساق  
ذهنه إليها لا تكلف و (تفيدة العلم بذلك) يعني بوجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب  
النظر ضرورياً محتاجاً إلى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات أو نظراً يقر بها من الضروري محتاجاً  
إلى أدنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لأننا نقول) كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه  
من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعاً وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر (له) للمكلف  
(أن لا يستمع إليه) أي إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكلامه الذي أراد به تنبيهه (ولا يأثم بتركه) أي



يترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلا (فلا تكن الدعوة) وثابت النبوة (وهو المراد  
 بالانحزام) الوجه (الثاني) الحل وهو (ان قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عندي  
 قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه (بحسب نفس الامر) موقوفا على العلم بالوجوب (المستفاد  
 من العلم بثبوت الشرع) (لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب  
 موقوف على الوجوب) لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوت نفسه فانه اذ لم يثبت في نفسه كان اعتقاد  
 ثبوته جهلا لا علما (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم ايضا أن لا يجب شيء  
 على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت  
 في نفس الامر علم المكلف بثبوته او لم يعلم قط فيه او لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا  
 تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لامن لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل ان  
 شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يدفع الاشكال عن المعتزلة  
 فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقف  
 على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه \* (المقصود السابع قد اختلف في قول واجب على المكلف)  
 انه ماذا (قالاكثر) ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري (على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف)  
 والعقائد (الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هو النظر فيها)  
 اي في معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقا كما مر (وهو قولها) وهذا مذهب جمهور المعتزلة  
 والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني (وقيل) هو (اول جزء من النظر) لان وجوب الكل يستلزم وجوب  
 اجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضي واختاره  
 ابن فوران) وامام الحرمين انه (القصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم  
 على اول اجرائه (والتراع لفظي اذ لو أريد الواجب بالقصد الاول) اي لو أريد اول الواجبات  
 المقصودة اولها بالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (والا) اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات  
 مطلقا (فالقصد الى النظر) لانه مقدمة للنظر الواجب مطابقة فيكون واجبا ايضا وقد عرفت  
 أن وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه  
 هكذا (والافان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر) وهذا اوفق بسياق الكلام اشهره  
 المذاهب الثلاثة المعتمدة الا انه يدل على أن القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته  
 وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل ~~ال~~كن  
 كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد  
 الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقبيه مقدورا  
 بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات فكيف كانت فهو القصد (وقال ابو هاشم هو)  
 اي اول الواجبات (الشك) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل  
 او وجود النظر مع ما يمنع الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جرمت به كان حاصله  
 وان جرمت بغيره كان مانعا وانت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك نظر  
 بالمطلوب او بغيره فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول ابي هاشم (بوجهين الاول  
 ان الشك غير مقدور) فلا يكون واجبا احكاما (وفيه نظر اذ لو لم يكن) الشك (مقدورا لم يكن العلم)  
 ايضا (مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء) عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون  
 الشك عنده ايضا مقدورا فلان لم كونه غير مقدور قال الآمدي (والحق ان) ابتداء الشك غير  
 مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الان (دوامه مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم) الشك  
 وان ينظر فيزول) الشك وانت خير بان ما قاله لا يتفق ابا هاشم لان الذي يجب أن يتقدم عنده



على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لادوامه (الثاني وهو الصواب) في الرد عليه (ان وجوب المعرفة) عنده (مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضى لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبه مقيدا بوجود الشك عنده (فلا يكون ايجابها ايجابا له) ولا مقتضيا لايجابه (كايجاب الزكاة لما كان مشروطا) ومقيدا (بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب) ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا (فرع ان قلنا الواجب) الاول (النظر فمن امكنه زمان يسع النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (اصلا) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن امكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واختارته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعاً وأما اذا لم بشرع فيه بل أخره بلا عذرو مات (ففيه احتمال والاظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كلمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) في ذلك اليوم (فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها تمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقضاءه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان القصد الى النظر من تنه ككيف ولو جعل واجبا برأسه وجب أن يقصد الى تحصيله ولزم أن يكون القصد مستبوقا بقصد آخر \* (المقصد \* الثامن الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم) بالمنظور فيه (فقد اختلفوا في) النظر (الفاصل هل يستلزم الجهل) اى الاعتقاد الذى لا يطابق المنظور فيه (على مذهب) ثلاثة (احدها واختاره الامام الرازى انه يفيد مطابقا) سواء كان فاسدا من جهة مادته او من جهة صورته (لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غنى عن العلة ضرورة) وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى أن المختار عنده هو المذهب الثالث اعنى التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (انه لا يفيد مطابقا) سواء كان فاسدا مادته او صورة (وقد اخرج عليه بانه لو أفاده) واستلزمه (لكان نظرا الحق في شبهة المبطل يفيد الجهل) وليس الامر كذلك (والجواب لو صح هذا) الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيدا) ومستلزما (للعلم والا) اى وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا (لكان نظرا المبطل في حجة الحق يفيد العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات) المعتبرة في النظر الصحيح (والمبطل لا يعتقدها) فلذلك لم يفده العلم (قلنا هو مشترك اذا شرط افادته) اى النظر الفاسد (للجهل اعتقاده) اى المقدمات المعتبرة فيه والحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل (وثابته) اى المذهب الثانى وهو عدم الافادة مطلقا (المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل) اى ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزمه (وان كان قد يجله) اتفاقا كما في المثال الذى اورده الامام الرازى (بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب) بالنظر (نسبة) مخصوصة (يسمى يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتهاء اعداد العلم قال الآمدى ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما (وليس للفاسد ذلك) فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزما لمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى أن الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو مخفى فيه الا ترى انه اذا ظهر خطأه في اعتقاد وجه الدلالة لم يتبق لدلالة اصلا (فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة لدليل) على المطلوب



(لرابطة بينهما في نفس الامر) بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينقل عنه  
 (بجلاف) النظر (الفاسد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف  
 ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف  
 اعني الجهل المركب بالمطلوب (ولا حواءه) اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل (بعد التحرير)  
 والتوضيح الذي قدمناه (وقول الامام) الرازي في المثال الذي اورده (من اعتقد) هاتين المقدمتين  
 (اعتقد) تلك النتيجة الجهمية (قلنا) ما ذكرته (حق ولكن ليس) الشأن (من اني بالنظر الفاسد فيه)  
 اي في ذلك المثال (اعتقده كذلك) اي اعتقد ان مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا  
 يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب  
 اعتقاده وإقائله أن يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذ لم يعتقد ذلك  
 لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما لعلم فان قلت اذ لم  
 يعتقد ما لم يكن هذا النظر صحيحا لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علمي فبما ذكرته قلت انه  
 اذ لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هذا نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة  
 وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استعانة في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية  
 لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة  
 الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية  
 وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجه الدلالة  
 اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي  
 الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك أن حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية  
 يتوقف على اعتقاد حقيقة المقدمات بلافق وأما ما ذكره من التحرير فانما يتأني على اصطلاح  
 من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه  
 بحسب نفس الامر ولا جله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعاً  
 بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدمه فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها  
 مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه مفيدا للجهل به  
 لكن من اعتقد أن هناك ارتباطا عقليا اذما النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة  
 مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (وثالثها ان الفساد ان كان من المادة)  
 فقط (استلزم لما مر) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج أن زيدا  
 جسم وليس بجهل فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور  
 وأما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات  
 الكاذبة (والا) اي وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا (ولا)  
 يستلزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المنتجة) وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها  
 صادقة او كاذبة (لا تستلزم اعتقادا اصلا) لا خطأ ولا صوابا (انقصه \* انما مع) فيما اختلف  
 في كونه شرطا للنظر (قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم النقطن لكيفية الاندراج) والارتباط  
 بين المقدمتين (فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها مشتتة ابطن فيظن انها  
 حامل وما هو) اي ظنه كونه حاملا (الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالأكبرى واندرج هذا  
 الجزئي) الذي هو هذه البغلة (تحت ذلك الكلّي) الذي هو كل بغلة عاقر اذ لو لا هذا الزهول لحزم  
 بكونها عاقر ولم يظن انها حامل (ومعه الامام الرازي) فقال ليس ذلك النقطن شرطا لافادة  
 النظر للعلم (لان العلم بان هذا مندرج في ذلك) وبأن احدي المقدمتين مرتبطة بالآخرى



(تصديق آخر) مغاير لتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) اى بأن هذا مندرج  
 في ذالو بأن هذه مرتبة تلك (ص) هذه القضية التى وجب العلم بها (مقدمة اخرى  
 منضمة اليها) اى الى المقدمات الاخر مرتبة معها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج  
 (مرة اخرى ويلزم التسلسل) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب (واجواب لانسلم ان ذلك) الذى وجب  
 العلم به (مقدمة اخرى بل ذلك) التفتن الذى اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة لنسبة المقدمتين  
 الى النتيجة) فانه قال هكذا فلا سبيل الى ذلك مطلوب مجهول الامن قبل حاصل معلوم ولا سبيل  
 ايضا الى ذلك الا بالتفتن للجهة التى لاجلها صار مؤثرا الى المطلوب فاشار بالتفتن للجهة المذكورة  
 الى تلك الملاحظة وهى من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (وقد احتج البعض) يعنى اقاضى  
 البضاوى (على رأى ابن سينا) وكون التفتن شرطا للانتاج (باختلاف الاشكال في الجلاء  
 والخفاء) في الانتاج فاما بتجدد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع أن انتاج احدهما  
 لنتيجة بين جلى وانتاج الاخر خفى محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطمع  
 يتفتن لها بالبدية وهيئة الثانى بعيدة منه فلا يتفتن لها الا بدليل او تنبيه (وفيه نظرا لاختلاف  
 اللوازم) في الاشكال (فقد يكون انتاجها لبعض) من تلك اللوازم (اظهر) من انتاجها لبعض آخر  
 منها وتفصيل الكلام أن الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلق واما في المقدمات واما في النتائج فاذا  
 فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم من احدهما عكس اللازم من الاخر واذا  
 كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف  
 اللوازم ولاختلاف الملزومات ولاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين  
 امرين آخرين او بين احدهما واما آخرينا (والحق انه ان اراد) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا  
 للانتاج (اجتماع المقدمتين معا في الدهن) مرتبتين على ما ينبغي (فسلم) لانه لو كان حصول المبادئ  
 وحدها بالترتيب معتبرا ينمى كافيا في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما  
 بجميع العلوم لانه لانتها الكليات الى الضروريات وليس كذلك فوجب أن تكون مع المبادئ هيئة  
 مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر (وان اراد امرا) آخر (وراه) اى وراء الاجتماع المذكور  
 (فمنوع) اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لا بد  
 مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة وأما ملاحظة  
 الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال  
 وخفائها وقد عرفت ما فيها (وما ذكره من المثال) في البغلة (انما يصح عند الذهول عن احدى  
 المقدمتين واما عند ملاحظة كل منهما) على الترتيب اللائق (ولا) يصح ذلك المثال نعم اذا  
 لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الطن \* (المقصود \* العاشر  
 قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل) على المدلول (هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازى  
 هناك دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هي نسبة بينهما  
 متاحة عنهما ولا شك انها متعارفة فتكون العلوم المتعلقة بها متعارفة) ايضا (ثم قال قوم وجه الدلالة  
 غير الدليل كما تقول العالم يدل على وجود اصنع حدوثه) او امكانه (فالدليل هو العالم ووجه  
 دلالة) هو (الحدوث) او الامكان (وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب ذلك) اى كون  
 وجه الدلالة مغايرا للدليل (بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا) اى وان لم يدل الشيء  
 على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره (لزم التسلسل) لانا تنقل الكلام الى  
 ذلك الوجه الذى هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب  
 أن يكون له وجه دلالة يغايره (والحدوث) الذى هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذى هو



الدليل (اذلا واسطة بين العالم) الذي هو ماسوى الله تعالى (والصانع) بل كل ما هو مغاير له تعالى  
فهو داخل في ماسواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع  
(فليس ثمة امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا) الذي ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا صفة  
الشيء لا هو ولا غيره) كما سيأتى (بل يشبه أن يكون فرعاً لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستتق  
عليه) اى على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما  
تجوز فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز  
أن يكون وجه دلالة وجود ماسواه على وجوده مغايراً لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود  
ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط وأجاب بأن وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو أمر  
اعتبارى ليس بموجود في الخارج كالمكان والحدوث (المرصد السادس في الطريق) الذي يقع فيه  
النظر (وهو الموصى الى المقصود) توسط النظر (وفيه مقاصد الا قول) في تحديده وتقسيمه  
الى اقسامه الاولية (هو) اى الطريق (ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى المطلوب) اعتبر الامكان  
لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقاً لعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان  
الفاصل لا يستلزم المطلوب فلا يمكن أن يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له وأراد بالنظر فيه  
ما يعنى النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول الفرد الذى من شأنه انه اذا نظر في احواله اوصل  
الى المطلوب كالعالم مثلاً فانه يسمى عندهم دليلاً ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير مأخوذة  
مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذ لم تؤخذ مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب  
التصورى والتصديق (ولما كان الادراك انما تصوراً او تصديقاً فكذا المطلوب) الادراك  
الذى يطلب بالنظر (فان كان) المطلوب (تصوراً يسمى طريقه) الذى يمكن أن يتوصل بالنظر  
فيه اليه (معرفاً وان كان) المطلوب (تصديقاً يسمى) طريقه (دليلاً وهو) اى الدليل بالمعنى  
المذكور (يشمل الظنى) الموصول الى الظن كالغيم الرطب الموصول الى ظن المطر (واقطعى)  
الموصول الى الجزم واقطع كالعالم الموصول الى العلم بوجود الصانع (وقد يخص) الدليل (بانقطعى)  
ويسمى الظنى اشارة وقد يخص) الدليل ايضا مع التخصيص الاقول (بما يكون) الاستدلال فيه  
(من المعلول) كالحجى (على العلة) كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهاناً اانيا (ويسمى عكسه)  
وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول (تعليلاً) وبرهاناً لاليا (المقصد) الثانى المعترف بحجبه معرفته  
قبل معرفة (المعترف) لان معرفته طريقه الى معرفته وسببها فلا بد أن تتقدمها (فيكون غيره)  
اذ لو كان عينه لم يكن كون الشيء معلوماً قبل أن يكون معلوماً (و) يكون ايضا (اجلى منه) اذ لو ساواه  
في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوماً قبله (فلا يعرف) هذا تفرع على كونه اجلى اى لا يعرف الشيء  
(بما لا يعرف الا به) فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة ويسمى  
دوراً صريحاً كقولك الشمس كوكب نهارى والنهار زمان كون الشمس طالعة (او اكثر) ويسمى  
دوراً مضمر كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان  
والزمان مقدار الحركة (ولابد) اشارة الى شرط آخر للمعترف اى لا بد من (أن يساويه في العموم  
والخصوص ليحصل) به (الميزان لولاه) اى لولا كونه مساوياً (لدخل فيه غير المعترف) على تقدير كونه  
اعم مطلقاً ومن وجهه (فلم يمكن مانعاً) من دخول غير المعترف فيه (و) لا (مطرذا) وهو أن  
يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعترف ايضا (او خرج عنه بعض افراده) على تقدير  
كونه اخص اما مطلقاً ومن وجهه (فلم يكن جامعاً) لجميع افراد المعترف (و) لا (منعكساً) وهو أن يكون  
بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعترف واعلم أن اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه  
المتأخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعترف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء



منها بغيرها وأما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغيره ومنه ناقص يميزه  
عن بعض ما يغيره وصرحوا بأن المساواة شرط لجودة الرسم كـ لا يتناول ما ليس من المرسوم  
ولا يتخلو عما هو منه ويجوزوا الرسم بالأعم والأخص وأيد ذلك بأن المعرف لابد أن يفيد التميز عن  
بعض الأغير فإن ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره أصلا لم يكن سببا لتصوره وأما التميز عن  
جميعها فليس شرطاً له لأن التصورات المكسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء أما ذاتي  
أو عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي أو عرضي فيجب أن يكون كاسب كل منهما معترفاً بالمساواة  
شرطاً للمعرف التام دون غيره حـ إذا كان ا ورسمها (ولا بد فيه) أي في المعرف (من ميمز)  
مساو للمعرف (فإن كان) المميز (ذاتياً) المعرف (حداً والاسمى رسمها وعلى التقديرين  
فإن ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينهما وبين غيره المسمى بالجنس القريب تمام) أما حد تام مركب  
من الجنس والفصل القريبين وأما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والافتاقص) أما  
حد ناقص سواء كان بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه  
في الحد وأما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز  
أخذه في الرسم (والمركب) إذا لم يكن بد من التصور (يحد) بأجزائه حدًا تاماً وناقصاً (دون  
البسيط) فإنه لا يمكن تحديده إذا حزل (فإن تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون  
ذلك الغير بد من التصور (حديهما أو الأقل) يحد بهما إذا لم يقع أجزاؤه (وكل) متصور (كسبي)  
مركب أو بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بينه) بحيث يكون تصورهما مستلزماً لتصوره (يرسم  
والا) أي وإن لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فإن كان) ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة  
(مركباً أمكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والا) فالناقص وههنا نوعان آخران  
من التعريف الأول التعريف (بالمثال) سواء كان حرفياً للمعرف كقولك الاسم كزيد  
والفعل كضرب أو لا يكون حرفياً له كقولك العلم كالنور والجهل كاطلمة (وهو بالحقيقة تعريف  
بالمشابهة) التي بين ذلك المعرف وبين المثال (فإن كان) تلك المشابهة (مفيدة للتمييز  
فهى خاصة) لذلك المعرف (فيكون) التعريف بها (رسماً ناقصاً) داخل في الأقسام الأربعة المذكورة  
للمعرف (ولا) أي وإن لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز (لم تصح لتعريف) بها فليس التعريف بالمثال  
قسماً على حدة ولما كان استنباس العقول القصيرة بالأمثلة كـ شائع في مخاطبات المتعلمين  
التعريفات بها (والثاني التعريف اللفظي) وهو أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (فيفسر  
بلفظ أوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الأسد وليس هذا تعريفاً حقيقة يراد به إفادة  
تصور غير حاصل إنما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت إليه ويعلم  
أنه موضوع بأزائه فما له إلى التصديق وهو طريق أهمل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي وأقسامه  
الأربعة التي ذكرت وحقه أن يكون باللفظ مفردة مرادفة فإن لم يوجد ذكر مركب يقصده تعيين  
المعنى لا تفصيله وأعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصده تحصيل ما ليس بمحاصل من التصورات  
يتقسم إلى قسمين أحدهما ما يقصده تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى  
تعريفاً بحسب الاسم فإذا علم مثلاً مفهوم الجنس إجمالاً وأريد تصوره بوجه أكمل فإن فصل نفس  
مفهومه بأجزائه كان ذلك حداً له أمياً وإن ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك له رسماً أمياً  
والثاني ما يقصده تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفاً بحسب الحقيقة أما حدًا أو رسماً وكلا  
هذين القسمين لا يتجه عليه منع لأن المتصدي لهما بمنزلة نقاش يتقش لك في ذهنت صورة مفهوم  
أو موجود فإنه إذا قال مثلاً الإنسان حيوان ناطق لم يقصده أن يحكم على الإنسان بكونه  
حيواناً ناطقاً والألكن مصداقاً لا صوراً أي مفيداً للتصديق لا التصور بل أراد بذكر الإنسان



أن يتوجه ذهنك الى ما عرفت به بوجه تمام شرع في تصويره بوجه اكل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح أن يقال لانسلم أن الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى أن يقال للكاتب لا اسلم كاتبك نعم يصح أن يقال لانسلم أن هذا حد للانسان أو أن الحيوان جنس له أو أن الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وكان خوط القناد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطالان حده وفساد نقشه والافلاوي يقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضى لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والافلاذ لاتعانبين مفهومى هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة أما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد أن هذا مدلوله لغة واصطلاحاً كان هذا تعريفاً لفظياً وحكماً قابلاً للمنع الذي يدفع بمجرد نقل اوجه استعمال (ثم انه يقدم في التعريف الاعم) لكونه أظهر عند العقل فتقدمه اولى ولان الاخص قيد له مخصص اياه فكان تقدمه عليه انسب وما يقال من انه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصوري حتى اذا اخرج الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المتحصرة في الجنس والفصل (ويحترز) فيه (عن الالفاظ الغريبة الوحشية) التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بل اقربية) ظاهرة فيتردد السامع حينئذ في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره (وبالجملة فمن لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود) وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة (المقصود الثالث الاستدلال اما بالكلية) كالحيوان مثلاً (على الجزئية) كالانسان فانه يستدل بمجال الاول على حال الثاني (وهو) اى ما يستدل فيه بمجال الكلية على حال الجزئية (القياس وعرف بانه قول) اى مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما مدعوه وهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من قضيات تبادر منه انه بعض منها فصرح بانه مؤلف (من وصايا) واراد بها ما فوق الواحدة (متى سلمت) تلك القضايا سواء كانت مسألة صادقة في نفس الامر اولا (لزم عنه) اى عن ذلك القول (لدانه) اى لا مقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمات كما في قياس المساواة او غير لازمة لاحدى المقدماتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض (قول آخر) اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغى محتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة (واما بالجزئية على الكلية) اى بمجال الجزئية على حال الكلية (وهو الاستقرار) من استقرت الشئ اذا تتبعته (وهو ثبات الحكم لى انبونه في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين) كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا قسما واستقراء تاما (او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ) من جزئيات ذلك الكلية (على خلاف ما استقرت) منها (كما يقال كل حيوان يحترق عند المضغ ففكه الاسهل لان الانسان والفرس وغيرهما من الحيوانات) كذلك مع أن القياس بخلافه (فانه عند المضغ يحترق ففكه الاعلى) (واما بالجزئية على جزئية) اى بمجاله على حاله (وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر) آخر (في علم الحكم) وهى الكلية الشاملة لذينك الجزء بين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما بالاشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باستتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او بالاشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل (فان قلب ههنا فعمم آخر)



غير الثلاثة المذكورة (وهو الاستدلال بكلّي على كلّي قلنا ان دخلا) اي الكلّيان المذكوران  
(تحت) كلّي (ثالث مشترك) بينهما (يقضي الحكم فهما جزئيان له) اي لذلك الكلّي الثالث  
الذي هو علة الحكم (لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع  
نفس تصوّره الشراكة فيه) اعني (المسمى بالحقيقي) وحيث كان الاستدلال باحدهما على الآخر  
دخلا في التمثيل لافهما برأسه (والا) اي وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم (ولا تعلق  
بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل) لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث  
يقضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فذلك (اذا قلت كل انسان  
ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت بأحد) الكلّيين (المتساويين على الآخر لا بكلّي على  
الجزئي) فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا  
ولهذا قال بعضهم انه ان استدل بكلّي على الجزئي اربأ أحد المتساويين على الآخر فهو القياس  
(قلت المقصود انّا أثبتنا) في المثال المذكور (لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية  
لا تصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو) الامر (الذي يفيد بالحكم بها) اي  
بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل  
واحد من جزئيات الانسان ولا شك أن كل واحد منهما جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال  
بالكلّي على الجزئي وقد يجاب ايضا بأن كل واحد من المتساويين بعد تجريبا اضافيا للآخر اذ يقع  
كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجيه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض  
الحيوان أسود وكل أسود كذا وهما بحث آخر وهو أن القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك كذا  
كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود  
لم يستدل فيه بالكلّي على الجزئي اصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا  
اما أن يكون زيد في البحر واما أن لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق ولكنه غرق فيكون في  
البحر فالصواب أن يقال المناسبة بين الدلائل والمدلول اما بالاشتغال كما ذكر واما بالاستلزام الذي  
لا اشتغال معه فاما صريح كما في الاستثنائي المتصل او غير صريح كما في الاستثنائي المنفصل  
وأما الاقترانات الشرطية فراجع الى الاستلزام او الاشتغال فتأمل \* (المقصود الرابع القياس  
وهو العمدة) لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيد الا  
اذا كانت العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع الى القياس هكذا انبيذ مسكر وكل مسكر حرام (صوره خمس  
الاولى أن يعلم موجب او سلبي لكل افراد شئ) هو الاوسط (ثم يعلم ثبوته) اي ثبوت ذلك الشئ  
الذي هو الاوسط (لاخر) هو الاصغر (كله او بعضه فيه لم يثبت ذلك الحكم) الايجابي او السلبي  
(للاخر كذلك) اي لكله او بعضه (قطعا) حاصل بالبدية فقد اشار الى كناية كبرى الشكل الاول  
وايجاب صفراء مع فعليتها والى نتائج الرابع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا  
الثانية أن يعلم حكم) ايجابي او سلبي (لكل افراد شئ) هو الاكبر (ومقابل) اي ويعلم مقابل ذلك الحكم  
(لاخر) هو الاصغر (كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشئ عن الآخر) كله او بعضه فظهر أن الشكل  
الثاني يجب فيه كناية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمنع اجتماعهما في شئ واحد  
فتكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج الاسلبا كناية اخرى باجتماع في العلم بلزومه الى نوع تأمل  
وهو أن يكون ذلك الشئ لو كان ثابتا للآخر لا جتمع فيه الحكمان المتقابلان (لأنه ان يعلم ثبوت امرين  
هما الاصغر والاكبر (الثالث) هو الاوسط ولا بد أن يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك الثالث كليا  
(فيعلم) حينئذ (التقاؤه) فيه) اي في ذلك الثالث اما كله او بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فياعداه)  
بل يجوز أن يكون الاصغرا عم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا (لاجرم كان ان لازم جزئيا) موجبا



في ضروب ثلاثة وأما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو أن يعلم ثبوت أحد أمرين لشيء إما كلياً  
 أو جزئياً ويعلم مع الأول سلب الآخر عن ذلك الشيء كله أو بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن  
 ذلك الشيء كلياً فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب  
 ثلاثة أخرى منتجة للسلب الجزئي وبظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا يتدفق من كلية  
 إحدى المقدماتين وإيجاب الصغرى مع فعليتها وأنه لا ينتج الإجمالياً موجبا أو سلبيا وإنما لم يعترض  
 للشكل الرابع لأنه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة إلى مؤنة ربما كانت أكثر مما يحتاج  
 إليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداءً من غيره (الرابعة أن تثبت ملازمة) أي لزوم (بين شيئين فيلزم  
 من وجود المزموم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم المزموم والا) أي وإن لم يلزم من وجود المزموم  
 وجود اللازم أو من عدم اللازم عدم المزموم (فلا لزوم) بينهما إذ قد وجد المزموم حينئذ بدون اللازم  
 (من غير عكس) أي ليس يلزم من عدم المزموم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود المزموم  
 (لجواز أن يكون اللازم اعم) فيوجد مع عدم المزموم (الخامسة أن تثبت المناقاة بين أمرين فيلزم  
 من ثبوت إيهما عدم الآخر قطعاً) فإن تناقيا صدقاً قطعاً لم من ثبوت صدق إيهما كان عدم  
 صدق الآخر أي كذبه وإن تناقيا كذباً قطعاً لم من ثبوت كذب إيهما كان عدم كذب الآخر أعني  
 صدقه فقي كل واحدة من هاتين المناقاتين نتيجتان وإذا اجتمعتا معاً كان هناك أربع نتائج (وله هذه)  
 الصور الخمس وما يتعلق بها (مقاصيل) بجهة (أفرد لها فن) على حدة الآن ما ذكرناه كلف لنا  
 فيما قصدناه\* (المقصد الخامس) ما مره في الطرق القوية (وهنا طريقان ضعيفان)  
 يسلكهما بعض المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية (الأول) أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير معلوم  
 الثبوت بالضرورة (قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه أما الأول) وهو أنه لا دليل عليه (فيثبت تارة  
 بقول أدلة المنبئين) لذلك الشيء (وبين ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها  
 (وآخرى بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها) أي نفي الوجود كلها (بالاستقراء) أي تبعتها فلم تجد ههنا  
 شيئاً منها (وهو عائد إلى الأول) إذ ما له إلى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هو بيان حصر  
 وجوه الأدلة فالتمسك بالأول أولى لنقطة هذه المؤنة (وأما الثاني) وهو أن كل ما لا دليل عليه يجب  
 نفيه فيثبتونه بوجهين أشار إلى الأول بقوله (فذللولاه) أي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه (انتهت  
 الضروريات لجواز أن تكون جبال) شامخة (بحضرتنا لأراها) واللام في قوله (اعدم الدال على  
 وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى أنه إذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فحينئذ يجوز أن تكون تلك الجبال  
 بحضرتنا لأنهم من قبيل ما لا دليل على ثبوته (وانتهت) (النظريات) أيضاً (لجواز) وجود (معارض  
 للدليل لا تعلمه) لعدم ما يدل عليه (أو غلط) فيه (لا دليل عليه) والحاصل أنا إذا استدلنا بالدليل  
 على حكم نظري قال جواز ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الأمر  
 لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا تعلمه وجاز أيضاً أن يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط  
 لا دليل عليه فلم يكشف لنا ولا غيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر  
 أن تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلاً وأشار  
 إلى الثاني بقوله (وايضاً فإن ما لا دليل عليه) من الأشياء (غير متناه) يعني أن غير المتناهي من  
 جملة الأشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز إثبات ما لا يتناهى  
 وإثباته محال والجواب) أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه إما أن تريدوا به عدمه في نفس الأمر  
 أو عدمه عندكم فإن أردتم الأول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشيء (في نفس الأمر ممنوع) فإن  
 تزيفكم أدلة المنبئين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلاً عليه لا يفيد أن ذلك لجواز أن يكون هناك  
 دليل لم يطلع عليه أحد وثبت سلم فعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه



فإن الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يبدل ذلك على عدمه قطعاً (و) إن أردتم الثاني فنقول عدم  
الدليل (عندكم لا يفيده) ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الأمر (والأول علم العوام) وكونهم  
جازمين عالمين بانتفاء الأمور التي لا يعلمون دليلاً على ثبوتها (و) علم (الأكابر) المنكرين لوجود الصانع  
وتوحيده والنبوة والحشر أعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الأمور التي ليست عندهم أدلتها  
(و) لزماً (أن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علماً) لأن جهله بدليل أي شيء كان دليل له يوصله  
إلى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوي الجاهل العالم فيما لا يقين عليه دليلاً ويزداد علم الجاهل فيما  
علم العالم دليلاً على ثبوته فإن اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علماً كان اعتقاد العالم  
بثبوته جهلاً فيكون الأجهل بالدلائل أوفر علماً بالاشياء (مع أنه) أي العلم بالدليل (قد يحدث)  
في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيداً لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية  
العقول أن الدليل قد يحدث في الاستقبال كخبر الشارع بما لا يعلم إلا بخبره من أحوال الجنة  
والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الأمر ولا عدمه عندنا مقتضياً لانتفاء  
المدلول في نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرة تضروري (لا يتوقف على هذه المقدمة)  
القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فإنه يجب اتماؤه (والإمكان) العلم بعدم الجبل (نظرياً) لا ضرورياً  
(وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية) ضرورية كانت أو نظرية (ضرورية) معلوم  
بالبدية فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود ما لا نهاية له أن امتنع لقاطع)  
دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) أعني قياس ما لا دليل عليه من الأمور المتناهية التي لم يبدل  
قاطع على امتناعها الظهور الفارق حينئذ (والا) أي وإن لم يمنع لقاطع (منع الحكم) الذي هو وجوب  
الانتفاء (فيه) أي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس الأمر كسائر الأمور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع  
يدل على امتناعها (وايضاً) أن صح ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم  
وجوب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزماً للعلم بالثبوت (فيلزم من عدم دليل الطرفين) أي  
الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معاً في شيء واحد (لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعاً)  
فإننا إذا لم نجد مع إنسان ما يدل على نبوته جزمنا بأنه ليس نبياً بالاشبهة (بجلاف عدم دليل عدمها)  
فإننا إذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بأنه نبى فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزماً  
لنفي كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معاً (وايضاً يلزم هنا)  
أي من كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود (اثبات ما لا يتناهى) وهو ممنوع (و) يلزم (ثمة) أي من  
كون عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء (نفيه) أي نفي ما لا يتناهى (ولا يمنع) هذا النفي فظهر  
الفرق واندفع الاشكال (لأننا نقول الجزم بعدم نبوته) أي نبوة من لا نجد دليلاً على نبوته (ليس لذلك  
المدرك) الذي هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على أن النبي بعد محمد صلى الله  
عليه وسلم) ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (وأما الثاني) أي الجواب عنه (فالفرض) مما ذكرنا  
ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا أنه يفضي إلى إثبات  
ما لا يتناهى بل الفرض (أنه لا فارق بينهما) أي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي  
والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (في العقل) فلو جاز الأول جاز الثاني لكنه ممنوع لوجوه  
منها ما ذكرتم من أنه يلزم منه إثبات ما لا يتناهى (وانما يتمنى) هذا الجواب (لأن ثبت الملازمة) بين  
جواز الأول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة \* الطريق  
(الثاني) من ذلك الطريق يقين الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وانما يسلكونه إذا حاولوا إثبات  
حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهياً ويطبقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً  
عن الخواص (ولابد) في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقاً (من إثبات علة مشتركة) بين المقيس



والمقيس عليه (وهو) أي هذا الإثبات بطريق اليقين (مشكل) جداً (لجوار كون خصوصية الأصل)  
الذي هو المقيس عليه (شرطاً) لوجود الحكم فيه (أو) كون خصوصية (المرع) الذي هو المقيس  
(مانعاً) من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (وأيـم فيه) أي في إثبات العلة  
المشتركة وبيان علميتها للحكم (طرق) كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه (أشهرها أمور) ثلاثة (أحدها)  
الطرد والعكس) وهو المسمى بالدوران وجوداً وعدمياً أي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما  
عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من أن الأضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق فبيح في  
الشاهد ثم إذا تأملنا وجدنا أن الفعل إذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحاً وإذا زال عنه شيء من  
هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدمياً فعلنا أن قبح الظلم معال بها  
فلو صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته (ولو صح) ما ذكر من أن الدوران يدل على  
علية المدار للدائر (دل على علية المعلول) المساوي لعلته فإن العلة دائرة معه وجوداً وعدمياً وكونه علة  
لها محال قطعاً وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول أيضاً دائر مع الجزء الأخير  
من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض  
بهذه الصور فن قلت كون المدار صالحاً للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم  
صالحاً لها فلا تنقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وإيضاً كون تلك الوجوه مثلاً صالحة  
لعلية القبح في الفعل مما لا يتيقن به أصلاً وإن جاز أن يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن  
(وأيضاً فيجوز أن يكون المؤثر) في الحكم الدائر (أمر مقارناً) للمداردونه وحينئذ لا يكون المدار علة  
للدائر (وقد يتقن هذا الاحتمال) أي احتمال كون المؤثر أمر مقارناً (بوجوده) الأول الرجوع إلى أنه  
لا دليل عليه) أي على المقارن (فيجب نفسه) وقد مر فسادُه (الثاني إيهام) أي المدار والدائر (متلازمان  
علم) يعني أنه إذا علم المدار وحده لم يعلم معه غيره علم الدائر وإذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر  
فدل على أنه العلة دون ما يتأثره مثلاً إذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئاً  
غيرها أصلاً وإذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وإن علمنا سائر الأشياء فلو لا أن هذه الوجوه  
هي العلة لتقبح ما لم من مجرد العلم بها العلم به (فلسا فينتقض) ما ذكرتم (بإضافين) كالأبوة والبوة  
فإن العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما  
من الجانبيين ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علية (كيف) أي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون  
باطلاً في نفسه (ولا كل ما يعلم به) وحده (غيره علة له) أي لذلك الغير فإن كثيراً من الأسباب العادية  
كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلاً ألا ترى أننا إذا علمنا ملاقة النار للقطن علمنا احتراقه  
وإن لم نعلم شيئاً آخر غير الملاقة وإذا علمنا أن البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وإن لم  
نعلم غير تناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع إنما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداءً من غير أن يكون  
للملاقة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وانت خبير بأن هذا الاتفاق إنما هو بين الأشاعرة وأما المعتزلة  
فربما خالفهم في ذلك فالأولى أن يقال إن كثيراً من المسببات تعلم من أسبابها وليست عللاً لها (ولا العلم بالعلة  
يوجب العلم بالمعلول) يعني أن قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له بمعنى أن  
ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء وقد بطلناه وعلى أن العلم  
بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسألة العالمية في تزيف دليل الفلاسفة على كونه  
تعالى عالماً بالكليات (الثالث الدوران لو لم يعد) كون المدار علة للدائر وجازمعه أن يكون الدائر معللاً  
بغير المدار (لجواز استناد المتحركة إلى) علة (غير الحركة) مع دوران الأولى على الثانية وجوداً وعدمياً  
وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات (قلنا إن سلم التغير) بين المتحركة والحركة أي لا تغاير  
بينهما عندنا فلا ينصور ههنا الدوران وعلية ولئن سلمنا كما هو مذهب مشيئة الأحوال (فلا نريد بالحركة إلا



ما يوجب المتحركة) فاذا قيل لنا يجوزوا اسناد المتحركة الى غير الحركة كان معناه يجوزوا أن يكون  
الموجب للمتحركة غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل أن العلية ههنا معلومة مع قطع النظر  
عن الدوران فلا يلزم من القدرح في دلالة على العلية القدرح في العلية المعلومة بوجه آخر (الرابع المقارن)  
الذي زعمتم انه يجوز أن يكون هو العلة للدائر (ان لازم المدار) وسواء بحيث لا يتفكأ احدهما عن  
الآخر (حصل المطلوب) الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم  
المطلوب الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا (والا) أي وان لم يلزمه ولم يساوه (لم يكن  
هذا) الذي فرضناه مدارا (مدارا) لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم  
لم يكن المدار مدارا عدا هذا خاف (فلنا عمل المدار لازم) للمقارن (اعم) منه (فيوجد) المدار (دونه  
في صورة النزاع) أي فختار أن المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه  
فيوجد الحكم هنالك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا  
وعدا فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب  
(وثانيها) أي ثانی الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة (السبب وهو قسمة غير  
منحصرة) كأن يقال مثلا علة كون السواد مرئيا ما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا  
والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فاذا قيل قد تكون العلة) المقتضية  
احدة الرؤية في السواد (امرا آخر) سوى هذه الاقسام (قيل) في الجواب (لادليل) على ثبوت  
ذلك الامر الآخر (فينتفي) وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها) أي  
ثالث الامور التي هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة (الازمات وهو القياس على ما يقول به  
الخصم علة فارقة) توجد في الاصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه  
قول الامام الرازي وهي أي الازمات من انواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد  
اما في الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما التي كقولهم النظر  
لا يولد العلم لان تذكره لا يولده واخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق  
الاعمال لو كان العبد قادرا على الایجاد لكان قادرا على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على  
الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الایجاد ايضا (وهو) أي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى  
بالازمات (لا يفيد اليقين) لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين  
(ولا) يفيد (الازام) ايضا (لان الخصم يبرر منع) وجود (علة الاصل) في الفرع (و) بين منع ثبوت  
(حكمه) أي حكم الاصل لانه ان سلم له علة فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة  
منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرقته في التذكرة فلا معترضى  
أن يقول انما حكمت بأن مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائرة له والصفات  
الجائرة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعمل فان صح ما قلت من ان المريدية صفة  
جائرة تظهر الفرق والامتنع كون المريدية معللة بالارادة وأن يقول انما امتنع من اقتدار العبد  
على الاعادة لانه لا يوجد في الایجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما أن تكون عين القدرة المتعلقة  
بالایجاد أو غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالایجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور  
على حدة فلو تعلق في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بالایجاد مقدور  
آخر لم أن تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بالایجاد شيئين وذلك يقتضي  
تعلق تلك القدرة بما لا يتناهي من المقدورات اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت  
بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بالایجاد  
كانت اقدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذ صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص



على حدة فيلزم وجود مقدورين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدتها ساقني الى أن احكم  
بإستالة اقتدار العبد على الاعادة دون الإيجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم  
في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة أيضا واعلم أن عدة الازامات من طرق اثبات العلية  
مهمون المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققتة وهو معترف بذلك حيث قال وهو  
المقياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على أن الامام الرازي قال في النهاية الطرق  
الضعيفة اربعة الاول قولهم مالا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي  
من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل  
مع اللابعد موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه  
ثم قال الطريق الثاني في اثبات علته الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال  
والثالث الازامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد أن الازامات ثالث الطرق الاربعة  
الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالدلة العقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين  
فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة \* (انقص \* السادس في المقدمات)  
اي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين  
قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة (فانقطعية) اي اليقينية واليقين  
هو اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقتها للواقع واعتقاده أنه لا يمكن أن يكون الا كذا والمراد أن القطعية  
الضرورية التي هي المبادئ الاول (سبع \* الاولى الاوليات) وهي (مالا تحلوا النفس عنها بعد  
تصور اطرفين) وملاحظة النسبة بينهما فها هو جلي عند السك لوضوح تصورات اطرافه  
ومنها ما هو خفي خلفاء في تصوراتها وهذا القسم لا يحصى ايضا على الازهان المشتعلة النافذة  
في التصورات (الناية فصاياها سائها معها) وهي قضايا تكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس  
يوجب الحكم بينها وهي قرينة من الاوليات (نحو الاربعة منقسمة بنسبها وبين فهي زوج) فانقصية  
هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بنسبها وبين وكل منقسم  
بنسبها وبين زوج (الثالثة المشاهدات) وهي (ما يحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا  
بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم  
بأن لنا فـ رة وأن لنا خوفا وغضبا وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية وبعد منها ما نجده  
بنفوسنا لا بالآثار كشعورنا باننا واننا وافعال ذواتنا واعلم أن الحس لا يفيد الا حكما حزميا كما في قولك  
هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فتستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على  
العلة فاعمل الاحساسات الجزئية بعد النفس قبول العقد الكلي من المبدأ الفاض ولا شك أن  
تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا أن العقل يميز بين الحق والباطل  
من الاحساسات لم تميز الصواب عن الخطأ (الاربعة المحررات) وهي (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس  
مع التكرار) ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او كثيرا  
لم يكن اتفاقيابل لا بد أن يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول  
ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعاً وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالنخشب مؤلم وبأن  
شرب السم يأمسهل (الخامسة الحدسيات) وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى يزول  
معه الشك (كعلم الصانع لا تقان معه) فانما لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم  
حكيم حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه  
من الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نوره اولا بل في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة  
القياس الخفي كما في الجزئيات والفرق بينهما أن السبب في الجزئيات معلوم السببية مجهول الماهية



فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو أنه لو لم يكن لعلته لم يكن دائما ولا أكثرها وإن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي (ما يحكم بها مجرد خبر جماعة يمنع تواطؤهم على الكذب) حكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد اخل فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي - وأن تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من المتواترات علما جزئيا من شأنه أن يحصل بالا حساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات (السابعة الوهميات في المحسوسات) فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق (فحوكل جسم في جهة) فان العقل يصدق في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم البخارية تجري الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها الاختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هنالك كاذبا لحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة وفي مكان واعلم أن العدة من هذه المبادئ الاولى السبعة هي الاوليات ادلا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبه والاصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الباطنية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المتقضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن أن يقنع باحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع أن تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما أن يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولاشك أن ذلك الامر يكون مبادئ لتلك القضية فان كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة لها فاما أن يكون حصولها بسببولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادئ الاولى او يحتاج اليها معا فاما أن يكون من شأنه أن يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدات في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي - ولك أن تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي - معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله \* (و) المقدمات (الطنية) التي تستعمل في الامارة فقط (اربع الاولى مسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر) كسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير) من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال وبالجمله فالمشهورات ما يحكم بها التطابق والآراء عليها المصلحة عامة او رقة اوجية او تباديات شرعية او انفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ من حسن الظن فيهم انه لا يكذب) كالأخذوات من العلماء الاخيار والحكام الا برار بخلاف الأخذوات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما مستعملتها (الرابعة اقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب) الرطب (واتسكلم الآن في) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) اي المتكلمين (ذوات فروع) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الاولى) انهم اذا ارادوا ان ي عدد غير متناه لتعيين الواحد قلوا (ليس عددا ولى من عدد فينتفى العدد) بالـ كـ لية (كفى مسئلة الوحدة) فانهم احتجوا على



وحدانيته تعالى بأن الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت له ثبات لم يكن اولى من الثالث والرابع  
 وهكذا فيلزم آلهة لا تنهاى وذات محال قال قول بالعدد باطل لانفصائه الى ذلك المحال (و) كفى  
 مسألة عدم جواز (تعلق علم) واحدا منا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم لواحد الحادث لا يتعلق الا  
 بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدداً اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لانهاية لها هذا خلف  
 (و) كفى مسألة عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فانهم زعموا أن القدرة الواحدة الحادثة  
 لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بقدر واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن  
 عدداً اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تنهاى وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه  
 (قالوا اما ان لا يثبت عدد) اصلاً وهو باطل (او يثبت عدد غير متناه) لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك  
 (فحوكون الله عالم بكل معلوم) فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالمية امر واجب وائس  
 عدد اولى من عدد فاما أن لا يجب كونه عالماً باكثر من واحد وهو باطل انما فاقا ويجب كونه عالماً بكل  
 ما يصح أن يعلم وهو المطلوب (و) فحوكون الله تعالى (فادرا على كل ممكن) فاقم اثبتوه بهذه الطريقة  
 (فبقول) في بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الاولوية) بين عدد وعدد (في نفس الامر ممنوع)  
 لجواز أن يكون لبعض الاعداد رجحان وأولية على بعض في نفس الامر فجاز أن يكون الثاني  
 مثلاً حاصل مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر  
 (و) عدم الاولوية (في ذهني لا في حقي) فلا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا أن يقال  
 ما لا دليل عليه وجب تقيده وقد عرفت بطلانه (فان قال) المستدل فختاراه قول وهو أن عدم الاولوية  
 في نفس الامر وقول (حكم الشيء) الذي هو عدد من الاعداد مثلاً (حكم مثله) من سائر الاعداد  
 فان المتناهي يتشارك في الاحكام اللازمة فلصبح الثاني صبح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من  
 امثاله واذا لم تصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه  
 (ر) في صورة الاستدلال على نقي الاعداد (نقي الواحد) ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا  
 اتقيا اتقى الواحد قطعاً فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الواحد فقط كان  
 الواحد مثلاً وان اعتبر مع كل عدد صورة متنوعة هي مبدأ لطواصه لم تنه عن الاعداد متباعدة  
 اصلاً ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشارة اليه بقوله (واذا  
 يلزمهم صحة قدم العالم) فانه يصح تقديم احداثه على الوقت لذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين  
 وبأوقات ثلاثة وهم جبر الان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت  
 بأوقات لانهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك  
 بين جانبي النقي والاثبات كما تحققت (ويخص جواب النقي بسواب وهو ان ما لا يتناهى) من الاعداد  
 (ان امتنع لدليل) قطع دل عليه (لم ينس عليه ما لا يمنع) من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من  
 تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه (والا) اي وان لم يمنع ما لا يتناهى من  
 الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن تقيده) ودعوى استحالة فلا يكون ان لازم من اثبات عدد  
 مخصوص امر المحال فلا يتم الاستدلال بالمقدمة (الثانية) وهي قرينة من الاولى (انهم يحكمون على  
 امثاريين في صفة) وجودية كانت او عدمية (بالمساواة) مطلقاً (كنفي المعتزلة قدم الصفات)  
 اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (ولساوت) تلك الصفات (الذات) في  
 القدم فتساويها في جميع الوجوه فتكون الذات مثلاً بصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من  
 العكس هذا خلف (و) كنفي المعتزلة (كونه تعالى عالم بعلم والا فهو) اي علمه (مساو لعلمنا) كونه متعلقاً  
 بما يتعلق به علم الواحد منا فيساويان في كون كل منهما عالماً متعلقاً بذلك المعلوم فيكونان متساويين  
 مصداقاً يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا (و) كنفي (المسكمين) زجورد



(المجردات) كالعقول والنفوس الناطقة ولو استحيل وجودها (والأقل الله) في أنها ليست متحيزة ولا  
حالة في متحيز قساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا (وضعه) أي ضعف  
ما حكموا به من أن التشارك في صفة يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه (طاهر)  
لا حاجة بنا الى اظهاره الا ترى أن الانواع المندرجة تحت جنس واحد مشاركة في الحقيقة الجنسية  
مع أنها ليست متماثلة مطلقا بل الأشياء المتخالفة الحقائق مشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل  
تماثلها \* المقدمة (الثالثة) أنهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا (هذه صفة كمال مثبت لله تعالى  
و) اذا ارادوا نفي صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فتنتفي عنه وقد تعتبر) هذه المقدمة ويتمسك بها  
في امور ثلاثة (في الافعال) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب أن يثبت لله تعالى والا يلزم  
بلا سبق جنائية ولحق عوض نقص فيجب أن ينتفي عنه (وهو) أي الكمال في الافعال هو (الحسن  
و) النقصان في الافعال هو (القيح) باعتبار أيضا (في الذات) فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب  
ثبوت لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) في (الصفات) الحقيقة فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له  
تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما ثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها  
عن اثبات الصفة ان (توحيدها) أي تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن  
الاستدلال بكونها كمالا على انصاف الذات بها الا يرى أن ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من  
حيث انه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله يجب أن يكون حادثا لكونه  
مسبوقا بالصد والاختيار والارادة (وحصل معنى الكمال) انه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كالاها)  
أي للذات لا تقاها في نفس الامر اذ يجوز أن يكون كمالا بقياس السنا ولا يكون كمالا بقياس الى ذاته  
تعالى كالكتابة مثلا (ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان) ولم يجوز أن يكون له كمال مستظروا اثبات ذلك  
موقوف على أنه موجب بالذات \* (المقصد) اسجاع الدليل اما عقلي بجميع مقدماته  
قرينة كانت او بعيدة (ارقتي بجميعها) كذلك (او مركب منها والاول) هو الدليل (العقلي)  
المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا (والثاني) وهو الدليل النقل المحض (لا يتصور اذ صدق الخبر  
لا بد منه) حتى يفيد الدليل النقل العلم بالمدلول (وانه لا يثبت الا بالعقل) وهو أن يتظر  
في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دارا وتسلسل (والثالث) بمعنى المركب منهما  
(هو الذي تسميه بالعقلي) لتوقفه على النقل في الجملة فافحص الدليل في قسمين العتلي المحض  
والمركب من العتلي والنقل وهذا هو التحقيق (ثم) انه قد يقسم الدليل الى ثلاثة اقسام فيقال  
(بقدماه القرينة قد تكون عقلية محضة) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون عقلية  
محضة) كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصت أمري وكل عاص يستحق العقاب لقوله  
ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم (ووسيكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها من النقل)  
كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص (فلا بأس ان يسمى هذا القسم) الاخير  
(بالمركب) من العتلي والنقل فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم (والمطالب) التي  
تطلب بالدلائل (ثلاثة اقسام \* احدها ما يمكن) عند العقل (أي ما لا يتنع عقلا اثباته ولا نفيه)  
حتى لو خلى العقل وطبيعته وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات (نحو جلوس غراب الان  
على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن اثباته الا بالنقل) لانه لما كان غائبا عن العقل  
والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة  
والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطالب  
(ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع) وكونه عالما قادرا مختارا (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم  
(فهذا) المطلوب (لا يثبت الا بالعقل اذ لو أثبت بالنقل لم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ



على الآخر (الثالث) من المطالب (ماعداهما نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دونه) بأن يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسول ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز أن يثبت التوحيد بالدلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالعقل اذ يمنع خلافه عقلا بادليل) العقلي (الدال عليه و) يمكن ايضا اثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت \* (المقصود \* الثامن الدلائل العقلية هل تفيد اليقين) بما يستدل بها عليه من المطالب اولا (قيل لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجهور الاشاعرة (لتوضه) اى توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) اى وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم بازاء معان مخصوصة (والارادة) اى وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة له (والاقل) وهو العلم بالوضع (انما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (الحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (واصولها) اى اصول هذه العلوم الثلاثة (ثبت برواية الاتحاد) لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصحى والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فان امرئ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية (وفروعها) ثبت (بالافسدة وكلاهما) يعنى رواية الاتحاد والقياس دليلان (طيان) بلا شبهة (والثاني) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى معان اخرى اذ على تقدير النقل ~~يكون~~ المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى لى تفهمها الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقي الذي يبادر الى اذهاننا (و) عدم (الاصح) اذ لو اضمح في الكلام شئ تغير معناه عن حاله (و) عدم (التخصيص) اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لاجتماعه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه (والكل) اى كل واحد من النقل واخواته (لجواره) في الكلام بحسب نفس الامر (لا يجزم بانسانه بل غاية الطن) واعلم أن بعضهم اسقط الاصهار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الزمان (ثم بعد) هذين (الامرين) اعنى العلم بالوضع والعلم باذرادة (لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي) الدال على نقض ما دل عليه الدليل النقلى (اذ لو وجد) ذلك المعارض (لقدّم على الدليل النقلى قطعاً) بأن يقول الدليل النقلى عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيقول الاستواء بلا ستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدّم المعارض العقلى على الدليل النقلى (اذ لا يمكن ارجع بهما) بأن يحكم بنبوت مقتضى كل منهما الاستلزام اجتماع القيصين (ولا ينقضهما) بأن يحكم بانتهاء مقتضى كل منهما الاستلزام ارتفاع النقيضين (وتقديم النقل على العقل) بأن يحكم بنبوت ما يقتضيه الدليل النقلى دون ما يقتضيه الدليل العقلى (ابطال الاصل بالفرع) فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو وأصل النقل الذى يتوقف صحته عليه فاذا قدّم النقل عليه وحكم بنبوت مقتضاه وحده فقد ابطال الاصل بالفرع (وفيه) اى فى ابطال الاصل بالفرع (ابطال للفرع) ايضا اذ حينئذ يكون







في المسائل العقلية ثم يجوز التمسك بها في المسائل العقلية تارة لافادة اليقين كما في مسألة تجمية  
الاجماع وخبر الاحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية \* (الموقف الثاني  
في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود لتي هي الواجب والجوهر والعرض)  
فاما أن يشمل الاقسام الثلاثة كالموجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا  
له وحدة ما باعتبار وكما هيية والشخص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده  
وتشخص مغاير لما هيته او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير  
والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع  
والوجوب الذاتي والعدم من الامور العامة ويكون البحث عنها هنا على سبيل التبعية وقد يقال  
الامور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل  
بأن يكون هو مع ما يقابله متناولا لهما جميعا وتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض على كالموجود  
والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة (اذ قد اوردنا كلا  
من ذلك) اي مما يختص بواحد منها (في بابه) فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على  
حدة (وفيه) اي في هذا الموقف (مقدمة) يجب تقديمها على مباحث تلك الامور العامة لاسمائها  
على تقسيم المعلومات الى معروضاتها (ومراسد) خمسة مشتملة على مباحثها (المقدمة في قسمة  
المعلومات) الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات منبئة على مذاهبهم  
الاربعة وبيان ذلك انه (اما أن يقال بأن المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما أن تثبت بواسطة  
بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم  
\* الاحتمال (الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) ايضا ينهما (وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم)  
اي ما من شأنه أن يعلم (اما أن لا يكون له تحقق في الخارج) انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون  
بالوجود الذهني (او يكون والاول) هو (المعدوم) في الخارج (والثاني) هو (الموجود) فيه فهذه  
قسمة ثمانية تبعها اثلاثتان ورباعية \* الاحتمال (الثاني المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) (امر حق)  
اي ثابت (وقال به القاسمي) الباقى في قولنا مستترا (وامام الحرمين ما) اي من الاشاعة (اولا) فانه  
رجع عن ذلك آخر اقول به بعض المعتزلة ايضا (فالمعلوم) على رأيهم (اما لا تحقق له) اصلا (وهو  
المعدوم اولا لا تحقق اما باعتبار ذاته) اي لا تبعية الغير (وهو الموجود او باعتبار غيره اي) لا تحقق  
(بعباله وهو الحال وعرفوه بأنه صفة موجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات)  
وهي الامور القائمة بأنفسها (اما موجودة او معدومة لا غير) اذ لا يتصور تحققها تبعها لغيرها فلا تكون  
حالا (و) ثواب (الموجود لان صفة المعدوم معدومة) فلا تكون حالا (و) قولنا (لا موجودة تخرج  
الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة  
لتخرج السلوب) التي تصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعتراض الكاتب على هذا  
التعريف بأنه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال  
حاصلة لذوات حاتق وجودها وعدمها والجواب أن المراد بكونه صفة للموجود أنه يكون صفة له  
في الجملة لانه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال  
العدم وأما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض  
ساقط من اصله \* الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب المعتزلة فالمعلوم)  
على رأيهم (اما لا تحقق له في نفسه) اصلا (وهو المنقضي) المساوي للممتنع (اوله تحقق) في نفسه  
بوجه ما (وهو الثابت) المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر  
وقالوا (وايضا فاما أن لا يكون له في الاعيان وهو المعدوم) ممكنا كان او ممتنعا (اوله كون) فيها (وهو)



الموجود والمنقي) عندهم (أخص) مطلقا (من المعدوم لاختصاصه بالمتنع منه) أي من المعدوم  
 (وأنت تعلم أن تقيض الأخص) مطلقا (أعم) مطلقا (من تقيض الأعم فيكون الثابت) الذي هو  
 تقيض المنقي (أعم من الموجود) الذي هو تقيض المعدوم (لصدقه عليه) أي لصدق الثابت على  
 الموجود (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأي هؤلاء تقسيمين لكن الأقسام عندهم في الحقيقة  
 ثلاثة هي المنقي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن وأما المعدوم مطلقا فهو راجع  
 إلى المنقي والمعدوم الممكن فلا يصح أن يكون قسما رابعا وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم إلى الموجود  
 والمعدوم كما فعله غيره لثلاثيهم من إطلاق المعدوم على المنقي كون قسم الثابت قسما منه لكنه  
 من دفع بأن قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت أعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنقي  
 وإنما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة \* الاحتمال (الرابع) المعدوم ثابت والحال  
 حق (أيضا) وهو قول بعض المعتزلة من منبني الأحوال (فيقول الكاش في الأعيان أما) أن يكون  
 له كون (بالاستقلال وهو الموجود أو) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذي هو  
 قسم من الكاش في الأعيان (أيضا قسم من الثابت) كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه  
 (وغيره) أي غير الكاش في الأعيان هو (المعدوم فإن كان له تحقق) وتقرر (في نفسه ثبات والافتقار)  
 فالأقسام أربعة فظهر أن الثابت الذي يقابل المنقي يتناول على هذا المذهب أمورا ثلاثة الموجود  
 والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني  
 يتناول الموجود والحال فقط وأما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنقي أي الممتنع  
 والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المنقي كما في المذهب الأول الذي يرادف فيه الثابت الموجود  
 أيضا (وأما الحكماء فتأولوا) في تقسيم المعلومات (ما يمكن أن يعلم) ولو باعتبار (أما لا تحقق له بوجه) من  
 الوجوه (وهو المعدوم وأما لا تحقق ما هو الموجود ولا بد من انحصاره بحقيقة) أي لا بد من أن يفرد  
 الموجود ويختار ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو (فإن انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية شخصية)  
 يمنعها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجي والافهو الموجود الذهني) فإن الذهن  
 لا يدرك إلا أمرا كلياً فالموجود فيه لا ينحاز عن غيره إلا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي  
 فإنه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بأن الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص  
 بغير حقيقة حتى ينحاز به ما معان غيره وبأن الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة  
 منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بأن الواجب  
 سبحانه شيء واحد في ذاته إلا أن ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث أن الواجب به هو هو ويسمى  
 تشخصا من حيث أنه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشراكة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية  
 شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لتأنيدهما نحن بصدده وبأن المدرك بالحواس لا ينحاز في تحققه  
 الذهني بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحق بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية  
 انحاز في الذهن لأعلى وجه ينضم فيه تشخص إلى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق  
 عليه أنه منحاز عن غيره بحقيقة فإن الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات أيضا وكل ذلك  
 تعسف والظاهر أن يقال الموجود إما أن يكون وجوده أصليا يترتب عليه آثاره ويظهر منه  
 أحكامه فهو الموجود الخارجي والعيني أولا وهو الموجود الذهني والظلي (والموجود في الخارج  
 إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن لذاته) تقييد الواجب بقوله  
 لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازاً عن شيء إذ لا يمكن بالغير  
 بل هو رعاية للموافقة وإظهار أن كون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) أي الممكن لذاته  
 (أما أن يوجد في موضوع في محل يقوم) ذلك المحل (ما حل فيه وهو العرض أولا) يوجد



في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل أو وجد في محل لا يكون موضوعا (فقولنا يقوم  
 ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه) أي ذلك المحل الذي هو المادة  
 (غير مقوم لما حل فيه) وهو الصورة (فإن المادة هي المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة  
 جوهر) مع كونها حالة في محل (فالمحل أعم من المادة) صدق المحل على الموضوع أيضا (والحال  
 أعم من الصورة) لصدق الحال على العرض أيضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت  
 المحل اندراج اخصين تحت الأعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك  
 (وقال المتكلمون الموجود أي في الخارج اذ لا يثبتون) الموجود (الدهني) أما أن لا يكون أول أي لا  
 يقف وجوده عند حد يكون قبله أي قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم أو يكون له أول) أي يقف  
 وجوده عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث إما متخير بالذات (أو حال في المتخير)  
 بالذات (أو لا متخير ولا حال فيه فالمتخير بالذات (وهو الجوهر ونعني به) أي بالمتخير بالذات (إشار إليه)  
 أي الذي يشار إليه (بالذات إشارة حسية بأنه ها هنا) اعتبر قيد بالذات احترازاً عن العرض  
 فإنه قابل للإشارة على سبيل التبعية وقيد الإشارة بكونها حسية لأن المجردات على تقدير وجودها قابلة  
 للإشارة العقلية (والحال في المتخير هو العرض ونعني بالحلول فيه) أي في المتخير (أن يختص به  
 بحيث تكون الإشارة) الحسية (إليها واحدة كأنون مع المتلون) فإن الإشارة إلى أحدهما عين  
 الإشارة إلى الآخر (دون الماء مع الكوز) فإن الإشارة إليهما ليست واحدة فالماء ليس حالاً في الكوز  
 اصطلاحاً وإن كان حالاً فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتخير كما صرح به فلا يتجه عليه أنه  
 لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالأولى أن يفسر بالاختصاص الساعت (وماليس  
 متخير ولا حالاً فيه) أعني الذي جعلناه قسماً ثالثاً من أقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد  
 (لم يثبت وجوده عندها) اذ لم نجد عليه دليلاً لجزأ أن يكون موجوداً وأن لا يكون موجوداً سواء كان  
 ممكناً أو مستبعداً (فهم من مع هذا) القدر وهو أنه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بأنه متناه  
 لوجهين الأول أنه لو وجد لشارعه الباري في هذا الوصف) وهو أنه ليس متخيلاً ولا حالاً  
 في متخير (ولابد من (ان يمايزه) الباري (بغيره) أي بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب)  
 في الباري من المشترك والمميز (وأنه محال الثاني أن هذا) الوصف (أخص صفات الباري قال من  
 سأل عنه) أي عن الباري (لا يجاب) ذلك السائل (الابه) أي بهذا الوصف فيقال هو موجود  
 لا متخير ولا حال في المتخير (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) أيضاً (في الحقيقة فيلزم حينئذ إما قدم  
 الحادث أو حدوث القديم وجواب الأول أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف شيئا وهو سلبى) كالوصف  
 الذي نحن فيه (التركيب) في شئ من المتشاركين (لجوار اشتراك البسيطين) الحقيقيين (في عرض  
 شئ) كالوجود أو سلبى (كنى ما عداهما) عنهما (و) جواب (الثاني أناد نسلم أنه) أي هذا الوصف  
 (أخص صفاته) تعالى (بل) أخص صفاته (أما الوجوب الذاتي) وأما كونه موجوداً لكل ما عداه  
 أو القدم (اذ لا يشاركه فيها غيره) (و) جواب الثاني بوجه آخر أن يقال (هذه الدعوى) أي دعوى  
 كون هذا الوصف أخص صفاته (لا تحلو عن مصادره) لأن كونه أخص صفاته إنما يتم إذا ثبت  
 أنه ليس هنالك موجود حادث لا يكون متخيلاً ولا حالاً فيه فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت  
 المدعى فأثبتناه بهادور (المرصد الأول في الوجود والعدم وفيه مقاصد) \* المقصد \* (الأول  
 في تعريفه) أي تعريف الوجود (وقيل أنه بدعي) تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف التعريفا  
 لفظياً أو قيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلاً لابتداهة ولا كسبياً واختار  
 أنه بدعي (لوجوه) وهذه الوجوه أما استدلالاً كما هو الظاهر منها فإن ابتداهة التصور  
 صفة خارجة عنه فحار أن تكون مطلوبة له بالبرهان وأما تنبيهات بناء على ما قيل من أن الحسنة



ببداهة تصوره بديهي ايضا ~~لكن~~ قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الازدهان  
 القاصرة ( الاول انه جزء وجودي ) لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة ( وهو متصور بالبديهية )  
 لان من لا يقدر على اكتساب حتى البله والصبيان تصور وجوده قطعاً ( وجزء المتصور بالبديهية  
 بديهي ) اذ لو كان كسبياً محتاجاً الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجاً الى ذلك التعريف  
 فلا يكون بديهي ( وعلى الترتل ) اي اذا تنزلنا عن كون وجودي متصوراً بالبديهية وقلنا ان تصوره  
 كسبي ( فلا بد من الانتهاء الى دليل ) اي طريق موصل ( يلزم من وجوده وجوده ) اي من وجود  
 ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي ( ويكون وجوده ) اي وجود ذلك الدليل  
 ( ضروري بالفعل التسلسل ) او الدور اللازم من ~~كون~~ العلم بوجود كل دليل مستفاد من دليل آخر  
 ( وبه يتم الدليل ) على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصوراً بالبديهية  
 كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيًا ايضا قال الامام الرازي في المباحث  
 المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير ممكن وبوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق  
 على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بأن لا يكون مكتسباً فان قيل علم الانسان بوجوده  
 مكتسب قلنا سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود  
 الدليل لا يمكنه أن نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجاً الى دليل آخر بل  
 لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيًا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حل كلامه هذا  
 على أن علم كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حل على أن كل انسان  
 يتصور وجوده بديهية فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اثبتنا اليه ثم  
 ان المصنف مع نصريحه بأن وجودي متصور بالبديهية وجزء المتصور بالبديهية بديهي قل  
 ههنا ( او نقول ) بعد الترتل الى كونه كسبياً لا بد من الانتهاء الى دليل ( ولا دليل عن سالتين  
 فلا بد ) في الدليل ( من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول بموضوع ) ولا يمكن أن يكون  
 العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفاداً من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على  
 موجبة ~~كون~~ العلم بوجود محمول الموضوعها بديهي ( وانه يستدعي تصور الوجود المطلق )  
 بطريق البداهة فاتجه الاشكال بأن الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة  
 انما يكون في اكتساب التصديق فاعله أراد كما انه لا دليل عن سالتين كذلك لا تعريف عن مفهومين  
 سالتين لان السلب لا يعقل الا باثنياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري  
 او مشتبه اليه فيكون العلم بوجوده ضرورياً فكذا الوجود المطلق في ضمنه ( وجوابه ) اي جواب  
 الوجه الاول ( انا انسلم ان وجودي حقيقة ) بكنها ( متصورة بالبديهية نعم انما وجود تصديق  
 بديهي ) حاصل لمن لا يتصور منه كسب ( وانه لا يستدعي تصور وجودي بالمكنه بل باعتبار ما  
 كان احد طرفيه انا والمشار اليه بأنا حقيقة ) بكنها ( غير بديهية ) واذا كان وجودي متصوراً  
 بوجه ما بديهية كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في أن  
 تصوره بكنه بديهي هذا ~~ان~~ كان الوجود معنى مشتركاً لذاتياً لما تحته من الجزئيات أما  
 اذا كان مشتركاً لفظياً فليس هنالك وجود مطلق يتصور بداهة او كسباً واذا كان عارضاً لافراد لم يلزم  
 من تصور افراده بالمكنه بداهة تصور عارضها اصلاً فان قلت المحمول في قولك أنا موجود هو  
 ذلك العارض مطلقاً لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودي فقد عبرت عن فرد بذلك  
 العارض مع الاضافة فلا بد أن يكون متصوراً قلت يكفيننا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس  
 يلزم من كون مفهوم الوجود جزءاً من مفهوم وجودي أن يكون حقيقة الوجود جزءاً من حقيقة  
 وجودي بل وان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهم ( قوله ) في الترتل اولاً ( لا بد من الانتهاء



الى دليل وجوده ضروري فاما ممنوع م لا بد من دليل هو ضروري (اي معلوم بالضرورة) واما  
 وجوده فلا بد لا يكون له (اي دليل (وجود) فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا  
 ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر (فان استدلال بصدق المقدمتين) في نفس الامر على  
 صدق المدلول فيها (لا بوجودهما في الخارج) على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول  
 قد يكونان معا عدميين والحاصل انما كما تتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما  
 الى المدلول كذلك تتوصل بتصور اجزاء المعترف لا بالعلم بوجودها الى المعترف فلا يتم استدلالكم  
 فان قيل المعترف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا  
 او منتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده  
 في الذهن لا العلم بوجوده فيه (قوله) في التنزيل ثانيا (الموجبة ما حكمكم فيه بوجود المحول  
 للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ما حكمكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحول  
 وقد لا يوجدان) نحو قولك شريك الباري تمتنع وقد لا يوجد المحول مع صدقه على الموضوع  
 في الخارج كقولك زيد اعني فصدق المحول على الموضوع وهو المعترف في الايجاب اعم من وجوده له  
 \* الوجه (الثاني) من الوجوه الدالة على بدهية تصور الوجود هو أن يقال (قولنا ان شئ  
 اما موجود او معدوم) تصديق (بديهي) وان يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون  
 تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم (بديهيا) وكذا يتوقف هذا التصديق  
 على تصور تغايرهما الذي هو الاثنائية او مستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة فتكون  
 تصورات هذه الامور ايضا بديهية (فان قيل ان زعمت انه) اي هذا التصديق (بديهي مطلقا)  
 اي بجميع اجزائه (فصادرة) لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بآن ذلك الجميع بديهي  
 موقوف على الحكم بآن الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي (او) زعمت  
 (ان الحكم) في هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهي) غير محتاج الى استدلال (لم يتفق) بل واز  
 ان يكون تصور طرفيه معا وتصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كيبا مع كون الحكم  
 في نفسه بديهيا (قلنا) هذا التصديق (بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بدهيته) مطلقا  
 في نفس الامر (تتوقف على بدهية اجزائه) في نفس الامر (و) لكن (لا يتوقف العلم ببدهيته)  
 مطلقا (على العلم ببدهية اجزائه) اي العلم ببدهية كل واحد منها منفصلا (بل يستتبعه) مثلا  
 اذا علم أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبه والحيوان علم اجمالا أن كل واحد  
 من اجزائه بديهي فاذا اريد أن يعلم حال الوجود بخصوصه قبل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق  
 وكل جزء من اجزائه بديهي فلو جود بديهي فظهر أن العلم بالكلية القائلة بأن كل جزء من اجزائه  
 بديهي لا يتوقف على العلم ببدهية جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل  
 من أن العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من  
 افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان  
 فالاحكام البخارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة في باب القوة فيستدل بالكلية  
 عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بجمال كل فرد  
 بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم أن الوجود والعدم والشئ الذي  
 ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك أن هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببدهيته  
 على بدهية شئ منها لانه دور (وجوابه) اي جواب الوجه الثاني (انه يكفي تصورهما) اي تصور  
 الموجود والمعدوم (بوجه ما) والتزاع انما وقع في التصور بالكنه \* الوجه (الثالث) وانما ينتهض  
 حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعي انه بالكسب (انه لو كان) الوجود (مكسبا فاما



بالحد أو بالرسم) لا يختصركا سبب التصور فيهما (والقسمان باطلان أما تعريفه بالحد فلا حد (كما مر) إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والأ) أي وإن لم يكن بسيطاً بل مركباً (فأجزأه أما وجودات فيكون الجزء مساوياً للكل في الماهية أولاً) يكون أجزأه وجودات بل ما ليست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك الأجزاء التي كل واحد منها ليس وجوداً (لا بد أن يحصل أمر) زائد على تلك الأجزاء (هو الوجود أولاً) أي وإن لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد (فلا وجود) هناك أصلاً إذ ليس ثمة إلا تلك الأجزاء التي ليست وجودات (ويكون) ذلك الأمر الزائد الحاصل عند اجتماع الأجزاء الذي هو الوجود (عارضاً لها مسبباً من اجتماعها فتكون هي) أي تلك الأجزاء (علل الوجود ومعرضاته) لكونه مسبباً من اجتماعها عارضاً لها (لا أجزاء) فيكون التركيب في قاعل الوجود وقابله لافيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان للوجود أجزاء فتلك (الأجزاء تتصف) أما (بالوجود فيكون الكل صفة للجزء) لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لساير الأجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة (أو بالعدم فيلزم) حينئذ اجتماع النقيضين (وقد يقال) لو كان للوجود أجزاء فتلك الأجزاء (أما أن تتصف بوجود مع أو بعد) أي مع الوجود الذي هو المركب أو بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدماً) على كله بل هو أمامه أو متأخر عنه (أو يتصف بوجود) (قبل) أي قبل الوجود الذي هو المركب (فتقدم الشيء) أي الوجود (على نفسه ولا تتصف) تلك الأجزاء (به) أي بالوجود فلا شك أنها تتصف بالعدم (فالوجود محض ما ليس له وجود) أعني تلك الأجزاء التي لم تتصف بالوجود (وأما تعريفه بالرسم فلو جهين أحدهما أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والتزاع فيه) لافي وجه يمكن استفادته من الرسم (الثاني أن الرسم يجب أن يكون بالاعرف) لما مر في شرائط المعرف (ولا اعرف من الوجود بالاستقراء) فإنا نتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما نحاول تعريفه به (وايضاً فهو) أي الوجود (أعم أهمومات والأعم جزء الأخص والجزء اعرف) من الكل لأن العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وايضاً للفيض) من المبدأ الفيض (عام) والنفس الانسانية قابلة للتصورات وإذا وجدت القابل والداعل لم يتوقف الفيض الأعلى اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وكل ما كان شرائطه وموانعه أقل كان إلى الفيض أقرب (والأعم) لاشك أنه (أقل شرطاً ومعاداً) من الأخص (لأن شرط العام ومعاده شرط الخاص ومعاده له من غير عكس) كذا لأن الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعترف في العام أصلاً فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه أقل بالنسبة إلى الخاص (فيكون وقوعه في النفس) وارتسامه فيها (أكبر) من وقوع الخاص وارتسامه فيكون أعرف (وجوابه) أي جواب الوجه الثالث (أنا تختار) أن تعريف الوجود بالحد فتنار أولاً (أجزاء) التي يتحدث بها (وجودات قولت فالجزء مساوياً للكل في) تمام (الماهية قلت ممنوع فإن وجود كل شيء عندنا نفس حقيقة وهي) أي حقيقة الأشياء (متحددة) فكذا الوجودات الواقعة لأجزاء للوجود متخالفة في نفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبق منا إشارة إلى أن الخلاف في كون الوجود بدئياً أو كسبياً مبنى على كونه مفهوماً واحداً مشتركاً أو ما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب أن يقال بعضه بدئياً وبعضه كسبياً أو يقال كله كسبياً إذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بدئياً فالأولى في الجواب أن يقال أجزأه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية بل واز أن يكون صدق الوجود على تلك الأجزاء صدقاً عارضياً لا استحالة في صدق الكل على أجزائه كذلك ونختار ثانياً أن أجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الأجزاء (أمر آخر فلناهم) ذلك الأمر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وإن كان كل واحد



من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله (ثم  
 ما ذكرته منقوص بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقينا (اذ نظرد به عينه في السكجيين مثلا) فنقول  
 ان كانت اجزائه سكجيينات ساوى الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكجيينات فان حصل  
 عند الاجتماع امر زائد عليهم مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكجيين كلن التركيب في عال  
 السكجيين ومعرضاته لافيه وان لم يحصل كان السكجيين محض ما ليس بسكجيين (قوله) في  
 الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود (الاجزاء تنصف بالوجود والعدم قلنا كسائر المركبات)  
 المعلومة التركيب (اذ جزؤها لا يخلو عنها وعن قبضها) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا  
 اجزاء الدار امدار او ايسر بدار على الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع  
 النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) اى العدم (بالعدم وانه) اى الوجود  
 بل العدم ايضا (من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا  
 واسطة) عندهم بين الوجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع  
 النقيضين لا في معرض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم  
 اتصاف احد النقيضين بالاخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما لمحال أن يتصف احدهما بالاخر  
 موافاة كان يقال مثلا الوجود عدم فخل الشبهة على قاعدتهم أن يقال اجزاء الوجود متصفة  
 بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما أن اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من  
 اجتماعها امدار غاية ما في الباب أن جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد  
 عرفت انه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعري (اتصافه) اى اتصاف الوجود (بالوجود  
 لانه نفس الحقيقة وانما موجودة) فخل الشبهة عنده أن اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه  
 كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شئ عنده عين حقيقة وليس المراد باصنافه ما يكون خارجا  
 عن الشئ قائما به بل ما يحمل عليه سواء كل عين حقيقة او دخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت  
 أن ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فن الحقائق مركبات  
 ومنه باسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لاتنصف) اجزاء الوجود  
 (لا بهذا ولا بدال) اى لا بالوجود ولا بالعدم (وهو نصريح بآيات الواسطة) بين الوجود والمعدوم  
 فلا يصح الاعلى مذهب مشيقي الاحوال فتكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما أن  
 الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثانيا على نفي التركيب من الوجود (تنصف) الاجزاء  
 (بوجود مع او بعد او قبل قلنا) هذا (مبنى على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود  
 على النوع (فيه) لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لامن الاجزاء  
 انما رجمة التمايز الوجود في الخارج (وهو) اى تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود  
 على النوع فيه (بموضوع بل التمايز) بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو (في ذهن)  
 دون الخارج (كمسألة) تحقيقه (او تخيارانه) اى جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) اى بمفهوم المعدوم بل  
 بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدمات) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم  
 الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من اجزاء متميزة الوجود  
 في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلا (محض امور لا شئ منها بعشرة) اعنى  
 الوحدات التي تركيب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذمعية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان  
 في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين حرا من الاخر فان صفة الجزء  
 ليست حرا من المركب ولنا ايضا أن نختار أن نعرف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف) لانه  
 فلنا لا يجب تعريفه الكنه (وابصالة اليه) ومانه لا يفيد (اى الكنه) شئ من الرسوم (اصلا) فلا



بلوا أن يكون من الخواص ما تصور موجب لتصور كنه الحقيقة (وان يكون للوجود خاصة  
 كذلك (قوله) في الوجه الثاني لا بطلان الرسم (لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يعلم كونه  
 بديهيا) ويدعى انه كسبي (كيف يعلم انه لا اعرف منه) بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه  
 بديهيا يتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا  
 (قوله) في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون)  
 الاعم (عرضا عاما) للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالصفة تصور الاعم فجاز أن يكون  
 الحال في الوجود كذلك (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثا (انفيض عام فلسفي على الموجب  
 بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها  
 مستندة عندنا الى التفاعل المختار فجاز أن يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال  
 (شروط العام ومعادنه اقل) من شروط الخاص ومعادنه (فلسا ذات) الذي ذكرتموه انما هو  
 (بالنسبة الى حقيقةهما) اي تحقق العام والخاص (في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض  
 لشيء باعتبار ذلك) فلاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتبت  
 الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقيق  
 الاعم او معاند له فهو شرط لتحقيق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق  
 الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة  
 (الى حقيقةهما في الدهن اذ علاقة بين الصورتين الذهنيتين) بحسب حقيقةهما في الدهن فجاز أن تحصل  
 صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاد بين الصور الذهنية بل هي متقاربة الا يرى أن الضد أقرب  
 خطورا بالبال مع انضامه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط  
 تحقق الاعم في الدهن شرطا لتحقيق الاخص فيه وكذا معانده تحقق الاعم فيه ان فرض هنالك معانده لتحقيق  
 الاخص فيه من غير عكس كلي (والمنكره) اي لكون الوجود بديهيا (مرفقا بالاولى من يدعى به  
 كسبي) محتاج الى معرف (لوجهي الاول انه امانفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (ولا يكون  
 بديهيا كالماهيات) فانه ليس كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها (وما رثه) عليه  
 كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) اي من عوارض الماهيات (فيعقل)  
 الوجود (تعالها) لان لعارض لا يستقل بالمعقولة لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون)  
 الوجود (بديهيا ايضا) لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا (والجواب لان سلم انه اذا كان عارضا  
 لماهية عقل تعالها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضة) ومن يدعى أن تصور  
 الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يعلم أن تعقله تبع لتعقل غيره (سواء لكن يكفي) لتصور  
 العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تعال هذه الماهية الضرورية  
 فلا يلزم كونه كسبيا (ووجب عنه) اي عن هذا الوجه (بانه يعقل) العارض (تعالها ماهية  
 المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية)  
 اعني مفهوم انظر الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بأن يقال هي  
 ايضا غير مستقلة بالمعقولة بل تعقل تعال الماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى  
 احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدلال في هذا الجواب الوجه (الثاني) أن يقال لاشك انه (لا تشتغل  
 العقلاء بشعر يف التصورات البديهية كما تبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود  
 (ضروريا لم يعزوه والجواب أن تعريفه ليس لافادة تصوره) حتى يضاف كونه بديهيا (بل) تعريفه  
 (لتميز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلتفت النفس اليه بخصوصه) فيكون  
 تعريفه لفظيا ما لا يتصدق كسرا والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي



وان كان حاصل في الذهن بديهية لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به  
 فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به (وقد اجيب) عن الوجه الثاني ايضا (بان احد المبتغى بتعريف  
 الكون في الاعيان) الذي وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا انه) اي الوجود ليس  
 هو الكون في الاعيان بل هو (شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهموا  
 انه الوجود (ضرور يا شغلوا بتعريفه) وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الفرق (النائية)  
 من المنكرين لكون الوجود بديها (من يدعي انه لا يتصور) الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو  
 ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بامر من الاول ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره) لان المدرك  
 متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز انه ليس غيره) معنى انه (ليس غيره) سلب مخصوص  
 فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو (عدم) مطلق (لا يعل الا بعد) تعقل  
 (الوجود) المطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم  
 على تعقل الآخر (والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره) في نفس الامر (لا بالعلم بتميزه) عنه  
 (حتى يجب) في تصوره (تعقل السلب) الذي هو المقتضى الى الدور (سلمناه لكن السلب والايجاب  
 غير العدم والوجود كما عرفت) في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر في الموجبة  
 صدق المحول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحول في نفسه ولا وجوده للموضوع  
 بل يقتضي انصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا  
 قال سلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق  
 لفظ الوجود والحصول والنبوت والتحقيق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهة معناها الحقيقي  
 الذي كلامنا فيه \* الامر (الشيء التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية لوجود في النفس)  
 على تقدير كونه متصورا (وللنفس وجود آخر) والامتنع ان تصور شيئا (فيجتمع) حينئذ في النفس  
 (المثلان) اعني وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته  
 في النفس قول بالوجود الذهني ونحن (لانسلم الوجود الذهني) ولئن سلم فيمكن في تصوره) اي تصور  
 الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حاضرا لا يحتاج فيه الى حصول صورة  
 منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصله حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق  
 ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما تصور ذاتنا بذاتنا)  
 لا بصورة منتزعة من ذاتنا حاله في ذاتنا (او تمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (بماثلة) لصورة  
 الكلية) التي هي ماهية الوجود (بالوجود الجزئي الثابت للنفس) على ان الامتنع هو ان يقوم  
 المثلان بعمل واحد قيام الاعراض بمجاله وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بانه)  
 اي الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبا عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) اي الوجود هو (الثابت  
 العين) والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه  
 والمعدوم في نفسه لا الوجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما (النائية انه المنقسم  
 الى فاعل ومنفعل) اي مؤثر ومتأثر (او) المنقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم ما لا يكون  
 كذلك (الثالثة انه ما يعلم ويحجب عنه) اي يصح ان يعلم ويحجب عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون  
 كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت  
 العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويحجب عنه  
 (وكله) اي كل ما ذكره هذا الفاضل (تعريف) لشيء (بالاخفى كما لا يخفى) فان الجمهور يعرفون  
 معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود  
 والنبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفه حقيقيا والتساعل موجوده اثر في الغير والمنفعل



موجود فيه اثر من الغير والتقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها ايضا دورى \* (المقصد \* الثاني في انه) اي ان وجود (مشترك) اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد مشترك فيه الموجودات بأسرها (والسبب ذهب الحكماء والمعتزلة) غير آبي الحسين وانباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشترك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى (لوجوده \* الاول) انه (لولا يكن مشترك لا يمنع الجزم به) اي بالوجود (عند التردد في الخصوصيات) من انواع الموجودات واشخاصها (ضرورة انه) اعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك (اما نفس الخصوصيات او يختص بها) ذاتيا كان لها او عرضيا (فيقول اعتقاده مع زوال اعتقادها) أما على الاول فلأن التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات وأما على الثاني فلأن التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً (والثاني باطل) لانا اذا جزمنا بوجوده ممكن جزمنا بأن له سببا فاعلمنا بوجوده ثم اذا ترددنا في أن ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان جوهر افه ومتميزا وغير متميز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا أن ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاده كونه ممكنا الى اعتقاده كونه واجبا مع أن اعتقاده كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا أن الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لايقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاده بعضها الى بعض زال اعتقاده معنى الوجود الا أن الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلانط الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك اللفظي لا المعنوي لا مانقول نحن نعلم أن هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب أن يكون الاشتراك معنويا \* الوجه (الثاني انما قسمه) اي الوجود (الى) وجود (الواجب) وجود (الممكن) وجود (الجوهر) وجود (العرض) وهكذا قسمه الى وجودات الانواع واشخاصها ونقسم الموجود الى هذه الموجودات بأسرها فان المال في التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (اقسامه) التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود الى ما ذكرتم (للاشتراك المنطقي) كما تقسم الغير الى القوارة والباصرة) لكونه مشترك كائنها لفظيا (لانا نقول هذه) يعني قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف باللغات) المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائرين الذاتي والاثبات (بمخلاف ذلك) الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما وردبانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك في الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالماهية والتشخيص) فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اي نجزم بأن له ماهية وتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في الشخص فيلزم كون الماهية والشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك) اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد أن الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة اولا (فهما) اي مفهوما الماهية والتشخيص (ايضا عارضان) للماهيات المخصوصة والشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما وان كانت



افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما ( وان اريد لتماثل في الوجود ) اي اريدانه  
 مشتركا وافرادهما متماثلة متفقة في الحقيقة ( فلا يلزم ) هذا المراد من هذين الوجهين ( والنقض بهما )  
 اي بالمماهية والشخص ( وارد ) عليهما لان افرادهما متخالفة لامتماثلة وأنت خير بان المتبادر  
 من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول \* الوجه ( اثبات أن العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز  
 فيه ) اي في العدم ( بالذات ) فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز ( فكذا مقابله ) اعني  
 الوجود معنى واحد ( ولا يبطل احصاء عقلي بهما ) يعني أن قولك الشئ اما موجود او معدوم  
 حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كن العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة يبطل  
 ذلك الحصر العقلي ( ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص ) فأمك اذا قلت زيدا  
 أن يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز أن يكون  
 موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود موجود ما  
 من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ  
 ووضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابع للوضع مختلفا بحسب اختلافه ( والجواب اننا لانعلم  
 ان العدم ) مفهوم ( واحد بل هو ) متعدد متميز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود بنفس  
 الحقيقة فالعدم ( رفع الحقيقة ) ولا شك أن الحقائق متعددة ( ولكل حقيقة ) منها ( رفع يقابلهما )  
 والترديد بين الحقيقة المحصورة ورفعها حاصرا بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق  
 متعددة بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك  
 الوجود ورفع حصر عقليا كما أن الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر  
 عقلي \* الوجه ( الرابع ) قال بعض الفضلاء ( هذه القضية ) اي كون الوجود مشتركا معنى ( شرورية )  
 لا حاجة فيها الى دليل بل يكفي الدق تنبيه ( انهم لما اضطروا أن بين الموجود والموجود ) كالسواد  
 والبياض الموجودين مثلا ( من الشركة في الوجود ) في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم  
 كالبياض والعمقاء وليس هذه لشركة في الوجود المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع  
 قطع النظر عن الانفاط واطرافها ( وهذا ) الذي ذكرناه ( لا يعمه الا المعاد ) فانه غير مقنع له  
 واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعينا كذا في المباحث المشرقية قل المصنف ( وتعود  
 القضية الى ماهية والشخص ) فان الحال فيهما ايضا كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك في الكلام وان  
 ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والشخص \* الوجه ( الخامس ) قل ذلك  
 البعض من الفضلاء ( من زعم انه ) يعني الوجود ( غير مشترك ) قد اعترف بأنه مشترك من حيث  
 لا يدري اذ يولاه تصور مفهوما واحدا ( شامل لجميع الموجودات ) ( يحكم عليه بأنه غير مشترك )  
 بين الموجودات ( الزمه البرهان في كل وجود وجودانه كذلك ) اي غير مشترك ( واذ لم تكن الدعوى )  
 المتعلقة بامور متعددة واحدة ( عامة ) لها ( لم يمكن اثباتها بدليل ) واحد ( عام ) لان تلك الدعوى حينئذ  
 متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعوى من برهان على حدة  
 والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلا بد أن يكون الدعوى عامة متناولة لذلك  
 المتعدد وعمومها اياه انما يكون بأخذ معنى واحد عام لجميعه اذ يولاه لوجب التعرض لخصوصية كل  
 واحد من ذلك المتعدد في قال ان الوجود غير مشترك فلا شك أن حكمه هذا غير مقتصر على وجود  
 واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى أن يبرهن  
 على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة أن ينطبق الدليل الواحد  
 على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد عنه لـ كنهه معترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك  
 تناول كل وجود فلا بد له من أن يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات بأمرها وقد حكم على ذلك



المعنى بحكم ايجابى صادق هو أنه غير مشترك فلا بد أن يكون ذلك المعنى متحققا فقد (لزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك) (والجواب اننا أخذنا) اى الدعوى (سالبة) لا موجبة معدولة (فتقول لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا) بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالة بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن أن يجاب ايضا بأن المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى أن يبرهن على خصوصية كل واحد منها \* الوجه (السادس لو لم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معاني متعددة (الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر) فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة أن يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته (والجواب) ان ما ذكرتم مبنى على جواز أن يكون لشيء واحد وجودان و(كون الشيء) الواحد (له وجودان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة) اوزائدا عليها (معلوم الاضواء بالضرورة) لامتناع أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقةتين أو أن تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (واما من قال ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا (فهو القائلون بانه نفس الحقيقة) في الكل (وسيجي بحجهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكششى واتباعه وهو أن الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشارك معنى بين الممكنات كلها وهذا السخافة لم يلتفت المصنف اليه \* (القصص) الثالث في أن الوجود نفس الماهية او جزوها اوزائدا عليها وفيه مذاهب ثلاثة لانه اذ لم يقل احد بأن الوجود جزء الماهية فاما أن يكون نفس الماهية في الكل اى الواجب والممكن جميعا اوزائدا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلاثة (احدها للشيخ أبى الحسن الاشعري وأبى الحسين البصرى) من المعتزلة (انه نفس الحقيقة في الكل) اى الواجب والممكن كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول لو كان) الوجود (زائدا) على الماهية (كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة) اى اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة (فكانت معدومة) اذ لا واسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها قيامها بها (انضاف المعدوم) الذى هو الماهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين) الاول (القبض بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير أسود فاذا انضم اليه السواد لزم انضاف الجسم الذى ليس بأسود بالسواد فيلزم أن يكون ذلك الجسم أسود وليس بأسود معا وانه تناقض (والثاني الحل وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتى) في المرصد الثاني (وكل منهما) اى من الوجود والعدم (امر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة تعنى به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شئ منهما داخل فيا بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منهما لم يمكن أن يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا تعنى به أن الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه أن الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة



مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة أخرى ينضم اليها لا بشرط كونها  
موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على  
قياس انضمام الاعراض الى محالها \* الوجه (الثاني فيام الصفة النبوتية بالشيء فرع وجوده)  
اي وجود ذلك الشيء (في نفسه ضرورة) فان ما لا يثبت له في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة نبوتية  
ولا شك أن الوجود امر نبوتي (فلو كان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل قيام  
(الوجود) بها (أها وجود) فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلف (و) ايضا (يلزم تقدم الشيء على  
نفسه) أن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق ان كان  
غير الوجود اللاحق بأن يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود  
بها وجود ثالث (ويتسلسل) الوجودات الى ما لا نهاية له وهو منقطع (ومع امتناعه فلا بد) هنالك (من  
وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا) فيكون هو عين الماهية ذلك لان جميع هذه  
الوجودات الزائدة التي لا تنهاى عارضة للماهية تقتضى أن يكون لها وجود بلها لا امتناع اتصاف  
المعدوم بالصفات النبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا  
بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيتها وانما هي (في صفة وجودية هي  
غير الوجود) فان البدئية تشهد بأن كل صفة نبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود  
الموصوف في نفسه (واما لوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقتضى بامتناع مسبوقيته  
بالوجود لمباد كرتم) من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل  
الوجودات الى ما لا نهاية له واقابل أن يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية  
بسبب ما يعارضها كما هو أدب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعاً بل الصواب أن  
يقال الضرورة فتحكم بأن كل صفة نبوتية اى موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده  
فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتياز من معروضه انما هو في العقل وحده نعم هو نبوتي  
بمعنى انه ليس السلب داخل في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم  
الضروري هذا وقد اعترض بأن هذين الوجهين انهما لزم منهما أن الوجود ليس زائدا على الماهية  
لانه عينها الجواز أن يكون جراً منها وان لم يذهب اليه احد \* الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائدا)  
على الماهية او جراً منها (لكان له وجود) آخر لا امتناع اتصافه بالعدم الذي هو تقيضه وحينئذ تنقل  
الكلام الى وجود الوجود (ويتسلسل) الوجودات الى ما لا تنهاى (والجواب المنع) اى لا تسلسل  
الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من امعقولات الشاية) فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة  
في اتصاف الشيء بتقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه بمواطاة كما مر (وان سلم) أن للوجود وجودا على  
ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لازائدا عليه ولا جراً منه (وكذلك) نقول (قدم تقدم)  
نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج (و) كذلك  
(امثاله) اى امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي  
سيأتى ذكرها (فان كل وصف يلحق العير فهو زائد عليه) اى على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس امرا  
زائدا) على نفسه فنقول مثلاً كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قدما الا بانضمام امر آخر اليه اعني مفهوم  
القدم وأما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية  
موجودة بوجود زائد عليها وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه ألا ترى أن كل ما يتأخر  
الضوء انما يكون مضيئاً بواسطة قيام الضوء به وأما الضوء فهو مضيئ بذاته لا بقيام ضوء آخر به (وثانيها)  
مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن (أما زيادته على الماهية في الممكن فلما  
سيأتى في المذهب الثالث وأما كونه نفس ماهية الواجب فقلوله (اذ لو قام وجوده بما هيته) اى لو لم يكن



وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز أن يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب  
أن يقوم بها والا لم تكن موجودة أصلا ولو قام وجوده بماهيته (الكان) وجوده وصفا (محتاجا اليها)  
أي إلى ماهيته (وانها غيره والمحتاج إلى الغير محسوس) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهي) أي تلك العلة  
(ليست غير الماهية) الواجبية (والكان وجودا واجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا  
(فهو) أي تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على المعلول بالوجود  
فتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) أي على وجودها (بالوجود وانه محال لما ستر من الوجود)  
في الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم  
اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك  
لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد أن تتقدمها بوجود لا يكون زائدا  
عليها والا لم يكن ذلك الجميع جيعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب  
على تقدير الزيادة ممكنا أي إلى علة مبنية على أن وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد  
انه يحتاج إلى علة توجد بل المراد أنه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فتصاف  
الماهية بها لا بد له من علة هي اما الماهية او غيرها (واجب عنه بان علة) لاشانها (متقدمة)  
على المعلول (واما) ان تقدمها عليه يجب أن يكون (بالوجود ممنوع فان التقدم) الثابت للعلة  
بالتقياس إلى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة  
للوجود عندكم وانقلاب متقدم) على مقبولة لانه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما  
ذكرتم بعينه) من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على  
نفسه او التسلسل واذا كان تقدم انقبا لبالوجود فلم لا يجوز أن يكون تقدم الفاعل كذلك  
(وايضافا لاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشيء (متقدم) عليه (ضرورية) لكونه علة له  
(وايس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لا ما ينجرم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا  
الطرع عن الوجود) أي عن وجود الأجزاء والماهية فاننا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار  
وجود او عدم معها جزءا متقدمة اجزاها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما أمكن ذلك  
الجزء أصلا (لا يقال هو) أي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) ايضا لكن  
لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فاننا اذا قلنا  
الواحد متقدم على الاثنين مثلا لم نرد أنهما موجودان معا ولا الواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين  
بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لا نقول فهذه الحثية)  
أي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه (هي التقدم) الثابت للجزء بالتقياس  
إلى الماهية (وانها تلحقه) أي هذه الحثية تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل  
أن يوجد الا اننا لا نعقله الا باعتبار الوجود (وهو) أي هذا الذي ذكرناه من انصاف المقوم بالتقدم  
على المعلول حال عدمه (كاف) لثاني (سند) المنع اذ قد ثبت حيث أن علة من العلل قد انصفت  
بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود بخلاف أن يكون  
الحال في العلة الموحدة كذلك وما يقال من أنه أراد أن هذه الحثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي  
من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحثية لا باعتبار الوجود وهذا  
القدر يكتفي في المنع ليس بشيء لان هذه الحثية ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج إلى علة  
خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى  
(اجاب الحكماء بأن المقيد للوجود) وهو العلة الفاعلية (لا بد وان يلحظ العقل له وجودا أولا) حتى  
يمكنه أن يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الوجود متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة



فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجادا غيره او ايجادا نفسه وحينئذ لا يجوز  
أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما يجوز من جعل وجوده زائدا على  
ماهية (المستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لابد وان يلحق) العقل (له الخلق عن الوجود)  
حق يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز  
أن يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر  
عن وجوده وعدمه) فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار  
وجود وعدم والامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب أن يكون تقدمه عليها  
بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذي اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على  
معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع)  
التي هي العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلتموه مستندا للمنع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد  
انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جواره) اي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما  
ذكرناه اشتباه اصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جميعا (فهذه هي الجملتان الاولى  
انه زائد) على الماهية (في الممكن لوجوه) اربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هي هي  
تقبل العدم والا) اي وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) وانصفت بالوجوب الذاتي  
(و) لاشبهه في أن الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تاباه) والاجاز أن تكون موجودة  
معدومة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (اوجزه) لم تكن كذلك بل كانت  
تأبى العدم من حيث هي هي) ايضا ما على تقدير كون الوجود نفسها فلا أن الوجود يأبى قبول  
نقيضه وأما على تقدير كونه جزءا لها فلا أن الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود  
فلا تقبل العدم كما مر (واجب) عن هذا الوجه (بانك ان أردت بقول العدم انها) اي الماهية الممكنة  
(ثبت) في الخارج (حالية عن الوجود) متصفة بالعدم (ممنوع) لان الماهية حال العدم لا تثبت لها  
في نفسها عندنا بل هي نفى صرف (وان أردت) بقولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم انها لو كانت  
نفس الوجود) او كان الوجود جزءا لها (لما ثبت) اي لما ثبتت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك  
(لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا)  
اذ لا يجوز قياس ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة  
واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية وانصافه اشتقاقا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية  
على تقدير كون الوجود نفسها اوجزها \* الوجه (الثاني انه نقل الماهية) الممكنة (كاشفت)  
مثلا (مع الشك في وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءا لها لما سيصرح به (لا يقال الشك انما  
يتصور في وجودها الخارجي دون) الوجود (الذهني فانه) اي الوجود الذهني (نفس التعقل)  
والتصور فاذا تعلقت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعللها في وجودها  
الذهني فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءا لها (والكلام  
في الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر  
عن المتدعي (لانا نقول) على تقدير تسليم الوجود الذهني لا فصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهني)  
حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم  
تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته لانه فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له  
على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) اي في الوجود الذهني (ومن اثبت اثبت به برهان)  
لا يكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به  
لما انكره عاقل ولما احتج الى برهان (وابضا للماهية الخارجية) اي المتحققة في الخارج اذ لم تكن



معقولة لاحد (خالية عن الوجود الذهني فيغيرها) فلا يكون نفسها ولاجزءها ايضا فهذا  
يتم الجزء الاخر من المدعى ولا يمكن أن يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي  
فيكون زائدا عليها ايضا اذ توجه عليه انا لانسلم حصول الماهية في الذهن (وهذا قال بعض الفضلاء)  
يعني القاضي الارموي (حاصل الدليل) الذي هو الوجه الثاني (انا نعلمه) اي الممكن كالمثلث مثلا  
(تصورا) فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلمه) اي وجود الممكن (تصديقا)  
لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصور له فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم  
وجودها تصديقا (فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذا استدلال) ليس بما توهمه  
هذا الفاضل بل (بأننا نشك في ثبوته) اي ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولاشي من الماهية  
وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية) لاختلاف الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاته له فلا يكون  
الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية  
معقولة بالكنه ولا نسلم أن شيئا من الماهيات معقول كذلك وايضا المثال الجزئي لا يصح قاعدة كلية  
فيجوز أن يكون بعض ما لم تتعلمها من الماهيات بحيث لو تعلقت بخصوصها لم يشك في وجودها فذا ذكرتموه  
انما يصلح لابطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية لاثبات أن كل وجود زائدا عليها الوجه  
(الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها) فائدة معنوية اصلا بل كان يعتد هذا  
(وكان قولنا السواد موجود) مع كونه مفيدا فائدة معنوية معتد بها (كقولنا السواد سوادا والوجود  
موجود) وهو مما لا يعتد به والظاهر أن يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد  
والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذلون  
وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه (الرابع انه  
للممكن) الوجود (زائدا) على الماهية (لكل اما نفسها او جزءها والاول باطل لانه) اي الوجود  
(مشترك) لما مر (دونها) اي دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال  
من أن الكل ذات واحدة تعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعتدونه مكابرة  
لا يلتفت اليها (وكذا الثاني) باطل (اذ لو كان) الوجود (جزءا) للماهيات (لكان اعم الذاتيات)  
المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه (فكان جنسا لها) ان كان محمولا عليها والا كان  
جزءا مشتركا مثل الجنس (وتمايز انواعه) المندرجة تحته (بفصول) او اجزاء مختصة مثل الفصول  
(هي ابصار موجودة) لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنسا لها) اي  
لكل الفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات (فلها) اي للفصول (فصول) اخر (كذلك)  
اي موجودة ايضا (ويلزم التسلسل) وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير الماهية (وانه محال  
اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدأ المركب فلواتفي اتفي المركب قطعا  
(والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لا بد فيها من الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلواتفي اتفت الكثرة  
ايضا فقد وجب أن يوجد في تلك الفصول المترتبة الى ما لانهاية له فصل هو بسيط وواحد  
فينقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية (واضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا معرض  
او معرض فلا يكون جزءا للجوهر) فقد بطل كونه جزءا للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه  
الرابع أن يختار كون الوجود جزءا او بحسب عن الدليل الاول بأن يقال يجوز (انه قد يكون جنسا لانواع)  
اي انواع الموجودات (عرضا عاما للفصول كالجوهر) فانه جنس لانواع المندرجة تحته عرض  
عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك  
لان المدعى هو أن كل وجود زائدا وتقيضه سلب جزئي فجزآن يكون الوجود داخلا في بعض  
الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويحتاج عن الدليل الثاني بأن يقال (موجود) لموجود (اما جوهر



او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما (اي الجوهر والعرض) (من اقسام الموجود) والوجود ليس  
من اقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء قال المصنف  
(والتحقيق ان هذه الوجوه) التي استدل بها على كون الوجود ذاتا على ماهية الممكن (انما تفيد تغاير  
المفهومين) اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا (دون) تغاير (الذاتين) اي ذات الوجود  
وذات السواد مثلا (والنزاع انما وقع فيه) اي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين (فان عادة لا يقول  
مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول العاقل ان (ما صدق عليه السواد) من الامور  
الخارجية (هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما) اي للوجود والسواد (هويتان متميزتان)  
في الخارج (تقوم احدهما بالامر كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية متميزة عن هوية الجسم  
بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ما ذكر من أن ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه  
الآخر وأنه ليس لهما هويتان متميزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والالكان للماهية هوية) متميزة  
في الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية  
السواد في الخارج كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد والسواد هوية اخرى حتى  
امكن قيام السواد بالجسم في الخارج (فكان لهما) اي للماهية (قيل) انضمام (الوجود) اليها (وجود)  
فيلزم ما مر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) ابي الحسن الاشعري (وغوى دليله) لانه يدل  
على امتناع كون الوجود متميزا للهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل  
على أن الوجود والموجود لا يتميزان في الخارج كتمايز السواد والاسود انه ان هذا لا يستلزم أن تكون  
هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما  
صدق عليه الآخر بل وان يكون صدق عدم الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من  
المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة  
كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود وبالجمله فالهوية  
الثابتة في الاعيان هوية السواد والوجود عارض لهما ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود  
المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم وأما أن تكون تلك الهوية ذات الوجود وما هيته  
المتعينة كما هي ذات السواد وما هيته المتعينة فمنوع (نعم لما ثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان  
وافقوه في ذلك) اي وافقوا الشيخ في أن الوجود الخارجى لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان  
هوية (قلوا بانه) اي الوجود (بمعيار الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فانه اذا تصور الماهية الموجودة  
في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان  
للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم امتشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد  
بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا في السماء انه من المعقولات  
الثانية فليس في الاعيان شيء هو وجودا وثي انما الموجود) او الشيء في الخارج (سوادا وانسان)  
او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متصلة في الوجود واما الوجود والشئيه فلا  
تأصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في  
الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج (وذلك) اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة  
والشخص والذاتي والعرضي) فان مفهومات هذه اللفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج  
فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او شخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات  
عارضه في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس  
لوجود هوية خارجية كالماهيات والالكان متصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف (فاذن  
النزاع) في أن الوجود ذاتا وليس برأى (راجع الى النزاع في الوجود الذهني) فمن لم يثبت كاشيخ قال ان



الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً ومن أثبتته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن  
 فمن ادعى من المتأخرين أن الوجود زائد مع أنه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه  
 (البحث الثاني أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوده الأول لو لم يكن) وجود الواجب  
 (مقارناً لماهية) بل كان وجوداً مجرداً قائماً بذاته هو عين ماهية الواجب (تجرده) عن الماهية  
 وقيامه بذاته (أما لذاته فيكون كل وجود مجرداً) لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخالف عنه  
 (فيكون وجوداً ممكن) أيضاً (تجرداً) عن الماهية (وقد ابطنا) في البحث الأول (وأما غيره فيكون  
 تجرد واجب الوجود لعله منفصلة فلا يكون) الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد (واجباً) لاحتياجه  
 في تجرده وقيامه بذاته إلى غيره سواء كان ذلك الغير وجودياً أو عدمياً (هذا خلف) الوجه (الثاني أن  
 الواجب مبدأ الممكنات) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (أما الوجود)  
 وحده (أو) هو (مع قيد التجرد والأول يقتضي أن يكون كل وجود مبدأً لما للواجب مبدأ له فيكون  
 كل شيء) من الأشياء الموجودة (مبدأ لكل شيء) منها (حتى لنفسه وعمله) لأن الوجودات متساوية  
 متماثلة لماهية (وبطلانها أظهر من أن يحفى والثاني يقتضي أن يكون التجرد وهو عدم العروس جزاً من  
 مبدأ الوجود) أي فاعله (وأنه محال) بسببه ومؤداه إلى أنه إذا باب اثبات الصانع لانه لما جاز أن يكون المركب  
 من العدم موجوداً مع كونه معدوماً جاز أن يكون العدم الصرف موجوداً أيضاً لا يقاب لم لا يجوز أن  
 يكون التجرد الذي هو عدمي (شرطاً تأثيره) لاجراً من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال (لأننا نقول فادن كل  
 وجود مبدأً) لما للواجب مبدأ له (ألا أنه يتخالف عنه لرافقه شرطه) وفي بعض النسخ لفق شرط أي  
 شرط يمكن اجتماعه مع مساواته وجود الواجب الذي جامعته الشرط (ويعود المحال) وهو جواز كون  
 كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعمله (وقد اجاب عنهما) أي عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء  
 بأن النزاع) في أن وجود الواجب عين ماهية أم لا (ليس في الوجود المشترك) بين الموجودات  
 إذ لا يقول عاقل بأن الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والالكان حقيقته أموراً متحدة  
 مقارنة للممكنات (بل في وجوده الخاص) الخالف في الماهية أساس الوجودات الخاصة  
 المشتركة لها في مطلق مفهوم الوجود (فإن ما صدق عليه الوجود) أي ما يحمل عليه الوجود  
 موافاة (ليس في الواجب أمر زائد) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو التجرد) المقتضى  
 بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون  
 سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأً أنما يلزم هذا إذا كان وجوده مساوياً في تمام الماهية  
 لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما وإن كان بالتواطئ لا يستلزم تماثلها بل جواز أن يكون  
 أمر عارضاً له خارجاً عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معاً لكنه زاد في التوضيح  
 فقال (وأما حصته) أي حصة الواجب (من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا)  
 الجواب (لا يشق عليه إلفانه اعتراف بان حصة الكون) في الاعيان (عارضه لماهية تعالى كما لها  
 عارضة لماهية الممكنات) وإلى هذا المعنى أشار الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال  
 فإن قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل  
 الوجود في حق واجب الوجود مقارناً لماهية وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه (فلا فرق)  
 إذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائداً عارضاً لماهية (ألا ان ثبت أن للممكنات أمراناً لنا  
 وراء الماهية وحصة الكون) في الاعيان (هو) أي ذلك الأمر الثالث (ما صدق عليه الوجود)  
 (و) ثبت أيضاً (أنه) أي ذلك الثالث (معروض للحصة) من الكون في الاعيان (عارض للماهية)  
 الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بأن في الممكن ثلاثة أمور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية  
 وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب أمرين فرد من الوجود هو عين



ماهية وحصة من انكون عارضة لذلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينها في الواجب (و) لكن (لم يعم عليه) اي على ذلك الامر الثالث (دليل) اصلا (ل) ولا قال به احد فان التزمه في الممكن (متمم) اظهار للفرق (انزسا) نحن (عدمه في الواجب) وقتنا ليس فيه الماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعم بل هي معروضة لحصة المكون فيكون وجوده اعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبنا باثباته في الممكر) هذا ماد كره وقد عرفت انت أن حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متساويين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليه ماقاطا أو تشكيكا وأن قوله وأما حصته الى آخره فزيد توضيح للجواب فالمنافسة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحنة وبطريق الابطال لا تجدي نفعا لبقاء المنع بجاء وستعرف من كلام المصنف ما يدل على أن في الممكن امورا ثلاثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال (ثم هما اعتراضان) وارجاء (على الوجهين) اشار الى اولهما بقوله (فان الوجود مقول) على افراده (بالتشكيك) لا بالتواطى (فانه في) وجود (الواجب) ولي واقدم وادوى فيكون (الوجود المقول بالتشكيك) (عارض لما يصدق عليه) من افراده اذ الماهية واحدا لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشهر فيما بينهم (فلاشياء التي يصدق عليها) اي على كل واحد منها (اه) وجودا لا موجود) يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا يتفعنا (مختلفة بالحقيقة) اي يجوز أن يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) اي الوجود الخاص الذي (في الواجب) هو (المقتضى لتجرد) والقيام بالذات (ولم يبدئية ولا يلزم مشاركة) وجود (الممكن له في ذات) الاقتضاء لتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) وشار الى الثاني بقوله (واضا فلما ان طرح) عنا (مؤنة بيان التشكيك) واتقصاه كون المشكل عارضا لما تحتها (وقنع بتجرد المع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معي) يعني ما يطلق عليه الوجود (ولم لا يجوز أن يكون) ذلك المشترك عارضا لافرادهم وأن يكون (حتما ان الوجودات متحدة) باكنه مع الاشتراك في العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك (كالمادية والتشخص) العارض لما تحتها (فانه يجب لبعض ماصدق عليه احدهما ما يمنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ماصدقا عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) واقول اذا كانت الوجودات متخالفة للحقائق ومشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق في كل وجود وحصة من ذلك العارض في الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلاثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان يعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فنأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب (الوجوب) الذاتي (اضافة تقتضي) في الواجب (طرفين) احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته (فلنا) كون الوجوب اضافة (معموع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته متمار عن غيره والصواب أن يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها عارضها فتكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة



في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضاءها المتفرع على ذواتها  
 بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية (الرام للحكماء) القائلين  
 بأن وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامى فان الحكماء اتفقوا  
 على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول (الوجود طبيعة نوعية)  
 مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضاتها  
 وجب أن يكون في الواجب كذلك (وبه) أي بما ذكر من أن الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف  
 لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرهما (اثبت الحكماء الهيمولي للفلكيات) فانهم  
 اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال  
 الا أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيمولي في العناصر وجب قيامها بها  
 في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (و) به (ابطلوا المثل المجردة) التي قال بها  
 افلاطون كما سيأتي في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ذيقرطيس في تركيب الاجسام البسيطة  
 الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا (والجواب منع كونه) أي الوجود  
 (طبيعة نوعية) بل هو امر عارض لا فراده المتخالفة الحقائق \* (المقصد \* الرابع في الوجود الذهني)  
 لاشبه في أن النار مثلا لها وجود به تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق  
 وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع  
 في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجودا آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا  
 الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس  
 الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال  
 بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحزرجل النزاع بحيث لا مزية فيه  
 ويوافق كلام المذهب والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من أن تحريره عسر جدا (أحجج  
 مثبتوه وهم الحكماء بامور الاول اما تصور ما لا وجود له في الخارج) اصلا (كالممتنع) مطلقا  
 (واجتماع النقيضين) والصدين (والعدم المقابل للوجود) الخارجي (المطلق) أي من غير اضافة  
 وتقييد بشئ مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو (وتحكم عليه)  
 أي على ما لا وجود له في الخارج (باحكام نبوتية) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة  
 اولازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا خص من المعدوم واعم من شريك الباري وكونه متعلقا  
 الى غير ذلك من الاحكام الالهيانية الصادقة في نفس الامر سواء كانت على مفهوم الممتنع او على ما  
 صدق عليه (وانه) أي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام نبوتية صادقة (يستدعي ثبوتها  
 اذ ثبوت لشيء غيره) في نفس الامر (فرع ثبوته) أي ثبوت ذلك الغير (في نفسه واذ ليس) ثبوت  
 تلك الامور المتصورة (في الخارج فهو في الذهن) وهو المطلوب (فان قلت لوصح هذا) الذي ذكرتم  
 من أن المحكوم عليه بالاحكام النبوتية الصادقة يجب أن يكون موجودا اما خارجا او ذهنا (اصدق)  
 قولنا (المعدوم المطلق) الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن (لا يعلم ولا يخبر عنه)  
 لان كونه معلوما وخبرا عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم  
 ولا اخبار (وانه تناقض) لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه باضافة بعدم العلم والاخبار عنه  
 فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة (قلنا) اللازم مما ذكرنا انه (بصدق) قولكم الذي  
 ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة لا تقتضي  
 وجود الموضوع بل مقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض (لا) انه بصدق بمعنى (ان ثمة امرا  
 بصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه) حتى يكون قضية



موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم  
المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق  
ومن حيث انه متصور موجود في الذهن قسم منه ولا استتمالة في ذلك (اجاب عنه) اى عن الامر  
الاول الذى تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني (امام الرازي يجمع انا متصور ما لا وجود له)  
في الخارج اصلا (بل كل ما تصوره فيه وجود غائب عما) وذلك المتصور اما (فتم بنفسه كما يقوله  
افلاطون) فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازل ابدي وما استدله به  
ارسطو على ابطال هذا الراي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيه فيبطل ما ذكرناه من الدليل  
ولو حمل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان  
انساب (أو) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور) اى صور جميع المفهومات (مرتسمة عندهم  
في العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد  
فاذا التفتت النفس اليها شاهدتها (واجواب ان لم يرتسم فيها) اى في الامور الغائبة عنا  
كالعقل الفعال مثلا (ان كانت لهويات) اى هويات ما تصوره (لم تحقق هوية امتنع في الخارج وانه  
سقطه) ظاهرة البطلان (وان كان) المرتسم فيها هو (الصور والماهيات الكلية فهو المرام  
بالوجود الذهني - ذغرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التبريد مقولات) التى هي الماهيات  
الكلية (هو غير التميز بالهوية التى تسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها ذهن) اى  
اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا (اولا حظها)  
ى لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز  
لها فيه وانما لم يتعرض اقيام ما تصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة  
اذا كانت متمتعة بالوجود في الخارج لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب  
أن يكون لها وجود ظلي في قوة دراهم سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا  
وقد اعترض على مقسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلا نسلم اننا نتحكم بها على  
ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اريد بها امور  
ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بأن المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا  
في مفهومها واخترت بذلك عن الموجبة السالبة المحول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضى وجود  
الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعتراض ايضا بانك ان اردت  
أن تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان  
الموضوع موجودا في الخارج وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعاً لوجود الموضوع فيه  
فيكون مصادرة واجيب باننا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع  
فيها واذا ليس في الخارج فهو في الذهن \* الامر (الثاني) من الامور الدائمة على الوجود الذهني - أن يقال  
(من المفهومات ما هو كلي) اى متصف بالكلية التى هي صفة ثبوتية فلا بد أن يكون الموصوف  
بها موجودا (و) ليس في الخارج اذ (كل موجود في الخارج فهو مشخص) معين في حد ذاته بحيث  
يمنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من  
فرض الشراكة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها  
استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية انصف بها الكل فيكون موجودا وليس  
في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ايضا للمعقولات الكلية كالانسان  
مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الازدهان وينتج عليه أن دعوى الضرورة في كون  
الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة ثم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة



الامر (الذات لولا الوجود الذهني لم يصدق ان اخذ القضية الحقيقية للموضوع) وهي التي حكم فيها  
 على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدر  
 اولا يكون موجودا فيه اصلا (والثاني باطل) وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان الثاني معا بقوله  
 (فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به ان الممتنع) اي ما يصدق عليه الممتنع (في الخارج معدوم فيه  
 قطعاً) اي لا نريد ذلك قطعاً اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلاً (بل) نريد به (ان الافراد  
 المعقولة للممتنع) اي التي يصدق عليها الممتنع في العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) اي يصدق  
 عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة  
 في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال (وهذا بالحقيقة عائد الى الاول) والحاصل  
 ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه  
 لا بما شتهر من أن الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما حقيقة او مقطرة فلو لا أن يكون للممتنع  
 افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه أن  
 مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك  
 كل مثلث تساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصوراً على الافراد الخارجية بل يتناول  
 ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني  
 لم يصدق عليها حكم ايجابي (واجب نافي به وهم جهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود  
 الذهني (وجهين احدهما الواضح في تصور الذي حصوله في ذهننا لم يكن الوجود الذهني حاراً بارداً  
 مستقيماً معوجاً) لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة  
 وكذلك الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة  
 وايضا يلزم اجتماع الضدين اذ تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما ان حصول حقيقة  
 الجبل والسماء) مع عظمهما (في ذهننا عملاً لا بعقل واجاب عنه) اي عما ذكر من الوجهين (الحكماء)  
 (بان الحاصل في الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلي (لا هوية عينية) موجودة بوجود  
 اصلي (والحار ما يقوم به هوية الحرارة) اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية  
 الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين  
 ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بان الذي يمنع حصوله في  
 الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع أن  
 يحصل في اذهانتنا (واما مفهومها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمتنع  
 حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لا يقار الحاصل في الذهن ان كان مساوياً  
 لها) اي للهوية (عادلاً لأم) وتم الدليلان معا (والالم تكن هي) اي الهوية (حاصلة) في ذهننا معقولة  
 لنا (لانا نقول الحاصل في الذهن نفس الماهية) التي لتلك الهوية (وانه) اي ذلك الحاصل (ليس) مساوياً  
 للهوية (فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتمخار (في حقيقة والاحكام) اذ في الهويات امور رائدة  
 على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها) اي ماهية تلك الهوية (ولامعنى للماهية الا ذلك)  
 اي ما يحصل في العقل بحذف الشخصيات من الهوية فلا يلزم أن لا تكون الهوية حاصلة معقولة  
 واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية (فقولت هل يساويها) اي هل يساوي  
 الحاصل الهوية (اولاً) ان اردت به انه هل يساوي نفس الهوية اخبرنا انه ليس مساوياً لها ولا  
 مخدوراً كما عرفت وان اردت انه هل يساويها في الماهية اولا فهو كلام (خال عن التحصيل) اذ معناه  
 أن ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية اولا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلية كانت كصور  
 المعقولات او جزئية كصور المحسوسات (مخالفة للخارجية في اللوازم) المستندة الى خصوصية



احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي (وما ذكرتم امتناعه هو  
 حكم الخارجى) لان منشأ الوجود العيني - فعين الحرارة يمتنع حصولها في الدهن وبضاد عين البرودة  
 وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن (فلم قلتم ان الدهنى كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجمالى  
 يكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن \* (المقصد \* الخامس  
 المعدومات هل تمايز ام لا) الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات  
 الخارجية بحسب انفسها لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة  
 فيه واما المعدومات التي من جملتها العدميات ففي تمايزها وتعددتها اللازم للتمايز خلاف (منهم من اثبت  
 فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد) عن محل (يصح وجود الصد) الاخر فيه  
 (دون غيرهما) اى غير عدمي الشرط والصد فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير  
 الضد لا يصح وجود الضد الاخر (ولو لا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدميات (لم يختلف مقتضياتها)  
 ولا احكامها من كون بعضها ملزوما لآخر او لازماله او مساويا او مائنا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة  
 (ومنهم من نفاه لان المعدومات) والعدميات (نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو تميزه وجودا ما  
 في الدهن واما في الخارج) لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون  
 ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شئ من المعدوم يتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض  
 للوجود الدهنى ونفيه عن المعدوم الذى كلامنا فيه لكان انبى بقوله (والحق فيه) اى في الخلاف في  
 تمايز المعدوم (انه فرع لخلاف في الوجود الدهنى) و دلل لانه (لا تمايز) بين المعدومات (الا في العقل)  
 فان تلك الاحكام انما تنصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم  
 الخارجى في الخارج حتى يمكن انصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا في العقل (فان كن ذلك) التمايز  
 الحاصل لها في العقل (لوجوده في الدهن لم يتصور معدوم مطلقا) بل كل ما يتصور من المعدومات  
 والعدميات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل  
 هناك ثابت للوجود لا للمعدوم المطلق الذى لا وجود له اصلا (والا تصور) ما هو معدوم مطلقا  
 لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متميزة \* (المقصد \* السادس في ان  
 المعدوم شئ ام لا وانها) اى هذه المسئلة (من اتمهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها احكام  
 كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازى  
 هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل بانحداهما لا يمكنه  
 القول بما قبل ويمكن ان يعكس الحكم فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعاً  
 (فقال عمر أبى الحسين البصرى وابى الهذيل العلاف) والكعبى ومن تبعيه من البغداديين (من المعتزلة  
 ان المعدوم يمكن شئ) اى ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود (فان الماهية  
 عندهم غير الوجود معروضة وقد تخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة في الخارج وانما قيدوا  
 المعدوم بالممكن لان المتنع منه منقضى لا تقر له اصلا اتفاقا (ومنعه الاشاعة مطلقا) اى في المعدوم  
 الممكن والمتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم المتنع (لان الوجود عندهم  
 نفس الحقيقة فرمعه رفعها) اى رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة  
 عن الوجود لكانت موجودة معدومة معافلا يمكنهم القول بأن المعدوم شئ (وبه) اى بما ذهب  
 اليه الاشاعة (فان الحكماء) ايضا (فان الماهية) الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها  
 الا انها (لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى او الدهنى) يعنى انها اذا كانت متقررة متحققة  
 فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنها لان  
 كل ماهية يجب ككونها محكوما عليها بانها متميزة عن غيرها اولانها ثابتة في علم الملا الاعلى



على ما لها من الاحكام كما هو قاعدتهم (نعم المعدوم في الخارج ~~يكون~~) عندهم شي في الذهن  
واما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج او المعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم في الذهن  
شي في الذهن فكلها الشبهة عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غايته لان قولنا السواد  
موجود يفيد فائدة يعتقد بها دون قولنا السواد شيء ولما في) اي للذي ينبغي كون المعدوم ثابتا  
(وجوه الاقوال الثبوت) والتحقق والتقرر (امر زائد على الذات) اي المناهية (لاشراكه) بين الذات  
المعدومة (دونها) اي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة  
بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها والا لزم التسلسل  
(ولا فائدة الحمل) فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولا معنى للوجود الا  
هو) اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هذا خلف فان قلت يكفي أن يقال لا معنى للوجود  
سوى الثبوت فلا حاجة الى أن الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك واغادة الحمل  
قلت في هذه المقدمة تخيل للتحديد الوجود والثبوت لان كلاهما زائد على الذات ومشتراك  
ومفيد (فلنا بل هو) اي الثبوت (اعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه  
(فان فسر) الثبوت (به) اي بالوجود (فهبطي) اي فلنزع بيننا وبينكم لفظي لا نأقول المعدوم  
ثابت ونريد به معنى اعم من الموجود وانتم تقولون ليس ثابت بمعنى انه ليس بموجود الوجه (الذي  
الدوات) المتقررة (عدمكم) في العدم (غير متناهية) لانكم تقولون بأن الثابت من كل نوع  
من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع انها) اي تلك الذوات المتقررة (اذا اخذت بدون ما قد  
خرج منها الى الوجود كانت قل من الكل) المتناول لما خرج وما لم يخرج (بمتناه) هو ما خرج منها  
الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا (والا كثر من غيره بمتناه متناه) ببرهان التطبيق لانا  
نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على  
تلك الذوات مع الموجودات فلا بد أن تقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها  
بمتناه فتكون ايضا متناهية (فالكل) الذي هو الاكثر (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (ونقض)  
هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك  
جملتان احدها زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم أن يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهما  
وهو باطل وان اكتفي بمجرد الانصاف بالثلة والمكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقض ايضا  
بعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع أن كل واحدة منهما غير متناهية الوجه (الثالث  
الدوات) المتقررة في حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع انها فرضت ممكنة (ويلزم)  
ايضا (تعدد الواجب اول) تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث (فتكون) تلك  
الذوات (محدثة مسبوبة بالنفي) وعدم اثبوت وهو المطلوب (فحين الواجب ما يجب وجوده  
لا ما يجب تفرقه) الذي هو اعم من الوجود الوجه (اربع ان العدم صفة نفي) اي صفة منفية  
غير ثبوتية لانه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفي) اي منفي غير ثابت (كما ان الموصوف  
بصفة الاثبات) اي بالصفة الثبوتية (اثبات) اي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي  
(قال لا مدي) هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كعمد الشهرستاني  
وغیره لانه هكذا قرأ محررا لم يجده لغيرنا (وهو في غاية الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف)  
والقبح (دلائل سلم ان الموصوف بصفة النفي في جوار انصاف الموجود بالسلب) اي بالصفات  
السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعبي (واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات  
اثبات قياس) تمثيلي (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما  
لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز أن يتصف المعدوم بصفة



ثبوتية بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعاً عن انتفاء ذلك  
 الغير في نفسه بخلاف أن يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب أن يكون الموصوف بها منتفياً في نفسه  
 \* الوجه (الخامس) المعدومات الثابتة في العدم (لوتما يثبت لذواتها كان كل شيئ مختلفين بالذات)  
 فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلاً متباينين متخالفين بالذات لأن  
 مقتضى ذوات الأشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها (والا) أي وإن لم تتباين لذواتها (فإن اختلفت لذواتها  
 لم تتكرر في الوجود) بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم أن يكون النوع الواحد  
 كالسواد مثلاً منحصراً في فرد واحد (والا) أي وإن لم تتحد لذواتها أيضاً كما لم تتباين لذواتها (فالعدوم)  
 حال العدم (مورد للمتريلات) أي الصفات المتعاقبة فإن ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة  
 ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز أن يعرض له كل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه (ويلزم السفسطة)  
 أعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا قولك لذواتها إن أردت) به (لما هيأتها  
 احترازاً منها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) أيضاً لذواتها (ولا يلزم كونها مورداً للمتريلات إذ التميز  
 إنما يعرض للهويات) الثابتة في العدم وكل ما تماز به هوية عما عداها فإنه لازم لها فلا توارد  
 ولا تزال بالنسبة إلى الهويات نعم يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقاربة  
 لا موربها يمتاز بعض أفرادها عن بعض وأما أن ذلك التقارن على سبيل التوارد والترايل  
 فلا فإن قلت إذا لم تقتض الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبها عليها لامر خارج عنها  
 قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى  
 يلزم السفسطة المذكورة (وإن أردت) به (هوياتها فختار تباينها) وتكررها (لذواتها قولك  
 فكل شيئ مختلفان بالذات فلما تم فإن الهوية لا يعرض لها كثرة) ولا يتصور فيها شركة بل كل  
 هويتين فهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجملة فهو) أي ما ذكرتم في العدم  
 (وارد عليكم في الوجود) فإن ماهية السواد من حيث هي إن اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص  
 وإن اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وإن لم تقتض شيئاً منهما كانت مورداً للمتريلات  
 مع أنها من حيث هي ليست موجودة فإن قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية  
 عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت أنه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية  
 عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال إن الشخصات المميزة للهويات إنما تتوارد على  
 الماهيات المعدومة إذا خرجت إلى الوجود وأما حال العدم فلا كثرة وإيضاً جاز أن تكون الماهية  
 بشرط العدم مقتضية للوحدة فإذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة  
 (والمعتمد) في إثبات هذا المطالب (وجهان) الأول أن القول بنبوت المعدوم في حال العدم (يتفق  
 مع دورية لأن الذوات) ثابتة (أولية) فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسها (والوجود حال) لاثباته  
 بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتلة لو كان للقدرة تأثير كان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة  
 في الحال مع أنه لا حال عندكم أمر محال (أو نقول) لمن أثبت الحال منهم (الذوات أولية والاحوال)  
 التي من جعلها الوجود عندكم (لا تتعلق بها القدرة) فإن الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة  
 ولا مقدورة ولا مجهوزاً عنها وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجداً  
 بمسكنات ولا قادراً على إيجادها وذلك كقصر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى إنما هو في اتصاف  
 الذات بالوجود لا ما نقول ذلك الاتصاف امر عديم فلا يكون اثره للمؤثر وفيه بحث لأن المراد أن  
 القدرة إنما تجعل الذات متصفة بالوجود لا أنها توجد الاتصاف والفرق بين الا ترى أن الصباغ  
 يجعل الثوب متصفاً بالصمغ وإن لم يكن موجداً لاتصافه به \* الوجه (الثاني لو كان) العدم الممكن  
 (ثابتاً كان معدوم) المطلق (أعم) مطلقاً (من المنق) لشعوله الثابت والمنق معاً (فيكون) مفهوم



المعدوم مطلقا (متميزا عنه) أي عن مفهوم المنقّى (والا) أي وإن لم يكن متميزا عنه (لكن) المفهوم  
 (العام غير) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم أمرا (ثابتا لأن كل متميز) عن غيره  
 (ثابت عندكم وانه) يعني مفهوم المعدوم (صادق على المنقّى) أي على ما صدق عليه المنقّى (و) كل  
 (ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنقّى ثابت هذا خلف وما يقال) من (أن المعدوم الممكن ثابت)  
 عندهم (لا كل معدوم فيصدق) حيث (بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه) أي صدق المعدوم  
 (على المنقّى ثبوته اذ يصير) الاستدلال (هكذا المنقّى معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون  
 الكبرى في الشكل الأول جزئية فانه بعزل ما قدمناه من التحرير وانما جرت لهم ذلك القول انهم لم يحوموا  
 على المراد ولم يتفطنوا لأن قصدهم) أي قصد المستدلين بالوجه الثاني (الالزام) أي الزام  
 المعتزلة بما هم معترفون به من أن القيز يقتضي الثبوت وتوضيحه ان تحرير المصنف متعلق بمفهوم  
 المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنقّى يلزم أن يكون متميزا عنه فيكون أمرا ثابتا فيلزم  
 أن يكون ما صدق عليه المنقّى ثابتا لانصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وحيث لا يتجه عليه اصلا  
 ما قالوه من أن الكبرى في الشكل الأول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم  
 المعدوم وهو أن يقال على تقدير كونه اعم من المنقّى لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا والا  
 لم يكن بينهما فرق وإذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنقّى معدوم والمعدوم ثابت فيرد  
 عليه انه ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفي محض هو المعدوم المتمنع  
 وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وحيث تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم أن الاظهر على  
 تحرير المصنف أن يقال على تقدير كونه اعم من المنقّى كان مفهوم المنقّى متميزا عنه فيكون ثابتا وقد  
 اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا وأما ما يقال من أن المعدوم ليس عندهم اعم  
 من المنقّى فردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنقّى ايضا وحيث أن يكون مساويا له  
 او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى (للنسب) أي للذي  
 ثبت كون المعدوم ثابتا (وجهان الأول المعدوم متميز وكل متميز ثابت) فالمعدوم ثابت (أما الأول  
 فلانه) أي المعدوم (متصور ولا يمكن تصور الشيء لا بغيره عن غيره) والا لم يكن هو بكونه متصورا  
 أولى من الغير لا يقال ان ارادوا أن كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض  
 لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعالمهم ارادوا أن بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر  
 كما يشهد به قوله (وايضافان بعضه مراد) دون بعض (و) بعضه (مقدور دون بعض ولولا التميز)  
 بين المعدومات (لما قل ذلك) أي اتصاف بعضها بالمرادية او القدورية دون بعض (وأما الثاني  
 فلأن كل متميز له هو به يشبه اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعيينه) وثبوته في نفسه (والنفي  
 الصرف لا تعينه له) في نفسه (ولا إشارة) عقلا (اليه والجواب) عن هذا الوجه هو (النقض بما  
 وافقونا على انه منقّى كالمتمنعات) فان بعضها كشرى الباري متميز عن بعض كجماع  
 الضدين (والخياليات) كبحر من زيق وجبل من ياقوت وانسان ذي رأسين فان بعضها متميز  
 عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والالوان والاشكال  
 المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير أن يتصف  
 الجواهر هناك بالاعراض (وبس وجود) فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له في العدم  
 اتفاقا وبالضرورة (والتركيب) فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا  
 لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك  
 لا يتصور حال العدم بل حال الوجود (والاحوال) فانها متميزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكأنه  
 خص الوجود بالذكري مع اندراجها في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتفيا اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت



وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نقض الحال كانه  
 قيل المفهومات التي يسمي بعضهم احوالا لاشك انها مقابلة وليست ثابتة عندكم اصلا لافي الوجود  
 ولا في العدم ولا في غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة (هذا) كما ذكر  
 (و قد بينا ان ثبوته) اي ثبوت المعدوم الممكن (ينافي كونه مقدورا) كونه (مرادا) فان ما يدل على  
 نفي المقدورية يدل على نفي المرادية ايضا (فلا يمكن اثباته به) اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا  
 ومراد بعضه دون بعض (وبالجملة فالتميز) الذي ادعيت ثبوته للمعدوم الممكن (ان اردتم به  
 القدر الثابت في المنفي) وهو التميز الذهني (مظاهر انه لا يوجب النبوت) والامكان المنفي ايضا  
 ثابتا (وان اردتم به غيره) اي غير ذلك القدر (منعناه) اي لان سلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر  
 للمعدوم الممكن (وعليكم) اولا (نصويره) حتى نعلم انه ماذا (وتقريره) اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن  
 حتى نصدق به (و) عليكم ثانيا (بيان كونه مقتضيا للنبوت) حال العدم فان من وراء المنع في المقامين  
 \* الوجه (الثاني المعدوم متصف بالامكان) لان كلامنا في المعدوم الممكن (وانه) اي الامكان (صفة  
 ثبوتية كما سيأتي تقريره) في المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتيا) اي ثابتا لما مر من ان اتصاف  
 غير الثابت بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع ككون الامكان ثبوتيا) بل هو امر اعتباري  
 (كما سيأتي) في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول (واهم شبهه  
 غيرهما) اي غير الوجهين المذكورين (منهما ما يعود اليهما نحو انه) اي المعدوم الممكن (في الازل  
 ليس الله فهو غيره والغيران شيان) اذ لا يتصور تغير الا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله  
 ان كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي  
 هي صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين  
 ممنوع) فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد  
 الى ايجادها فان ما ليس بمتميز في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه  
 مقصودا بذلك القصد اولى من غيره ومحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول  
 والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد (و) نحو (ان الادراك) اي الاحساس (علم)  
 اي نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشئ (فليجز) ان يكون لنا (مدرك) اي محسوس  
 (ليس بشئ) وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وايس بشئ ولا مدرك بالحواس  
 وايضا ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف العقل الا ترى انه لا يتعلق  
 بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعلق غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها  
 ما سطردها في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا) وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متفردة  
 في انفسها وكانت يجعل الجماع لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجماع انسانية وسلب  
 الشئ عن نفسه محال فوجب ان لا تكون الذوات متفردة بل ثابتة متفردة في انفسها وسيأتي جوابها  
 هناك (خاتمة) للقصد السادس (وفيها بحثان \* الاول) في تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان  
 اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شئ ام لا فانه  
 بحث معنوي (الشئ عند ما لوجود) اي لفظ الشئ عند الاشاعة يطلق على الوجود فقط وكل  
 شئ عندهم موجود وكل موجود شئ (وقال الجاحظ والبصري) من المعتلة (هو المعلوم ويلزمهم  
 المستحيل) اي يلزمهم اطلاق الشئ على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الاعلى  
 سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهيمية (و) قال (الناشي ابو العباس هو القديم والحادث مجاز  
 و) قالت (الجهمية هو الحادث و) قال (هشام) بن الحكم (هو الجسم و) قال (ابو الحسين) البصري  
 (والنصيبيني) من معتزلة البصرة (هو حقيقة في الوجود ومجاز في المعدوم) وهذا قريب من مذهب



لاشاعرة (والنزع لفظي) متعلق بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق (والحق ما ساعد عليه اللغة)  
 والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء  
 على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابله بالانكار ولا  
 يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين أن يكون الموجود قدما او حادثا جسم او عرضا (ومحو خلقك من قبل  
 ولم تكن شيئا يتق اطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) لان الحقيقة لا يصح فيها فيبطل به قول الجاحظ  
 (و) قوله (وانه على كل شيء قد يربنى اختصاصه بالقديم) لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم  
 والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العياش الناشي (و) قوله (ولا تقولن لشيء اني)  
 فاعل ذلك) يتق (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قول هشام (و) قول ابيد (الا كل شيء ما خلا الله باطل)  
 يتق (اختصاصه بالحادث) لان الاصل في الاستثناء أن يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية  
 \* البحث (الثاني في تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شيء) اي ثابت متقرر متحقق  
 في الخارج منفسكا عن صفة الوجود كما مر (فالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان  
 وحنائق) وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش  
 الذوات في العدم معزلة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الا حال الوجود (وقال غير  
 ابن عياش انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس ~~ككون~~ السواد سوادا وابيض بياضا  
 والجوهر جوهر او العرض عرضا وهي) اي الصفات على الاطلاق (اما عائدة الى الجملة) اي البنية  
 المركبة من امور عدة (اولى التفصيل) اي الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و)  
 القسم (الاول) العائد الى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والارادة والكراهية  
 وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا  
 يتصور حلول الحياة في الاعراض المركبة (و) القسم (الثاني) العائد الى التفصيل (اما للجواهر  
 واما للاعراض فللجواهر) انواع (اربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالي  
 الوجود والعدم وهي الجوهرية) التي هي من صفات الاجناس (الثاني الصفة الحاصلة  
 من الفاعل وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له في الذوات لانها ثابتة ازلها واثبات الثابت  
 محال ولا في كون الجوهر جوهر لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا  
 اي متصفا بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) اي وجود الجوهر (وهو التحيز) فالوا انه صفة صادرة  
 عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون  
 والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهر واحد فقط كان له في اول حدوثه كون  
 بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة (الرابع) الصفة (المعلقة بالتحيز  
 بشرط الوجود وهو الحصول في التحيز) اي اختصاص الجوهر بالتحيز ويسمونه بهذا الحصول  
 بالكاتبة وهم يقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفردي ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة  
 فليس له بكونه اسودا وابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسودا الا حلول السواد فيه وكذا القول في كل  
 عرض غير مشروط بالحياة (وللاعراض) الانواع (الثلاثة الاول اعني) الوصف (الحاصل  
 حالي الوجود والعدم وهو العرضية) التي هي من صفات الاجناس (وما بالفاعل وهو الوجود  
 و) الصفة (التابعة له) اي للوجود (وهو الحصول في المحل) فان العرضية ليست علة للحلول في المحل  
 مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض (ومنهم  
 من قال الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم  
 صفة على حدة كما مر (وابن عياش يسميها حال العدم) لان التحيز علة للحصول في التحيز فلا ينفك عنه  
 معلوله وائس المعدوم حاصلا في التحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز



فلذلك أثبت الذات خالية عن صفات الاجناس (و) أبو يعقوب (الشحام يثبتهما فيه) لانهما متحدان ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهرًا (مع) اثبات (الحصول في الحيز) لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه (و) أبو عبد الله (البصري يثبتهما) لاتحادهما وامتناع اتقاء الجوهرية (دون الحصول في الحيز) فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم (وانه) أي البصري (يختص) من بينهم (بإثبات العدم صفة) واتفق من عداه على أن المعدوم ليس له ~~بكونه~~ معدوما صفة (والكل) أي جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعاً قادراً على ما يحتاج إلى إثباته) أي بيان وجوده (بأدليل) فانهم لما جوزوا انصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من انصاف الصانع بالصفات المذكورة أن يكون موجوداً بل يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل (قال الامام الرازي انه جهالة) بينة ومفسطة ظاهرة لاسيما لانه جواز أن يكون محال هذه الحركات والسكات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها إلى دلالة منفصلة (و) قال المصنف (اعلمهم ارادوا ان يبعدوا أن يعلم ان صانع العالم ذات تصف بهذه الصفات فيحتاج إلى ان يبين ان للعالم صانعاً أي ذاتاً تصف بها كما تعلم ان الواجب يمنع عدمه ومع ذلك فيحتاج إلى إثباته بالبرهان وهذا قول صحيح) لاجهالة فيه ولا مفسطة (اذ معناه انه لا يصلح صانعاً للعالم الا من هذه صفاته وبهذا انقدر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا تقول فيقول شريك الباري يجب انصافه بهذه الصفات والالم ~~بشأن~~ شريكه وانه ممنوع) في الخارج فظهر أن تقدير الانصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جداً لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تقاريع القول بنبوت المعدوم محالاً لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك \* (المقصد \* الساجد المحال وهو الواسطة بين الوجود والمعدوم وقد أثبتته امام الحرمين أولاً والقاضي مناوياً وبها تنهم من المعتزلة) فانه أول من قال بالحال (وبطلانه ضروري لما عرفت أن الوجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات) في شيء من المفهومات (ضرورة وانما افان اريد في ذلك) أي نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما (فهو مفسطة) باطلة بالضرورة والاتفاق (وان اريد معنى آخر) بأن يفسر الموجود مثلاً بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلاً فيصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعاً (لم يكن النفي والاثبات) في الممازعة التي بيننا (متوجهين إلى معنى واحد فيكون النزاع لفظياً) لا تنفي الواسطة بين الوجود والمعدوم بمعنى الثابت والممنوع وانهم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك (والذي احسبهم) أي اظنهم (ارادوه حسبنا نايأخهم اليقين) أي يقاربهم (انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجوداتها) بأن يحاذيها المعنى في الخارج (فسموا تحققها وجوداً وارتفاعها عدماً) وجدوا (مفهومات ليس من شأنها ذلك) العروض ~~ك~~ الامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية (بجعلها) لا موجودة ولا معدومة فخص جعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم) يجعلونه له (عدم ملكة ولا تنازعهم في المعنى ولا في التسمية) فقد ظهر بهذا التأويل ايضاً أن النزاع لفظي قيل قد اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عبارتهم ما فيه نوع اشعار به مع أن الامتناع والذوات المتصفة به ~~ك~~ شريك الباري مثلاً ليس من شأنها أن تعرض لها الوجود ولم يعتدوها من قبيل الاحوال (حجة المثبتين) للعالم (وجهان \* لا قول الوجود ليس موجوداً ولا زاد وجوده) على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الوجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته (وتسلسل) وجود بعد وجود إلى غير النهاية (ولا معدوماً ولا انصف الشيء بغيره فلذا) الوجود (موجود ووجوده نفسه) فان كل مفهوم



مغاير للوجود فإنه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما امر وامتيازهما عداه بقيد صلي وهو أن وجوده ليس زائدا على ذاته أصلا (فلا يتسلسل او معدوم وانما يمنع اتصاف الشيء بقيقضه به وهو بأن يقال) مثلا (الوجود عدم او الموجود معدوم اما) اتصافه بقيقضه (بالنسبة) والاشتقاق (فلا) يمنع (فان كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد تقيقضه) كالسواد القائم بالجسم فإنه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن الجسم ذو لا جسم فلا بعد في أن يصدق ايضا أن الوجود ذو لا وجود \* الوجه (الثاني السواد مركب من اللونية) التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان (وفصل بتمايزه) عنها (وهو قابضية البصر فرضا) انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم فغير به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا (فقول الجزآن ان وجداهما معنيان اي عرضان لزوم قيام المعنى بالمعنى) اذ لا بد أن يقوم احد ذينك الجزئين بالآخر والا لم يلبث منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية (ومستبطله وان عدما) معا (اواحدهما) فقط (لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال) بديهية (فلما اختار انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا نعم ولم قلتم انه محال وحتكم عليه مستبطلها او منع الملازمة) اي نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه (لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شئ هولون و) شئ (آخر هو القابض للبصر يقوم) ذلك الشئ الآخر (به) اي بالشئ الاول الذي هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر (بل هو) اي السواد (لون ذلك اللون بعينه) في الخارج (قابض للبصر) فلا تمايز في الخارج (ومزيد هذا شرحا في مكانه) حيث نبين تركيب الماهية من الاحراء المجولة وأن تلك الاجزاء انما تتمايز في الذهن دون الخارج (فان قيل) اذا كان السواد امر واحد في الخارج ولم يكن له جزء فيسه بل في الذهن فقط (يلزم أن يكون للبيسط في الخارج صورتان) ذهنيتان (متغايرتان) تطابقان ذلك البسيط اعني صورتى اللون وقابض البصر (وانه محال بالضرورة) لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه يتلاني مطابقة الاخرى له بديهية (فلما انسلم استحالة ان يكون للبيسط تلك الصورتان) (واعلم جرمك بذلك) اي بكونه محالا انما هو من بديهية وهمك (لا فتن بالصور الخيالية كالمناقوش على الجدار والمخايل في المرآة) فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتها لامر واحد بسيط فذلك تسارع وهمك الى أن الحال في الاحراء العقلية كذلك (ولو علمت ان هذه الصور) التي هي الاجزاء الذهنية صور (عقلية) مخالفة للصور الخيالية (يسترعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس و) بحسب (شروط مختلفة تقيقضها) اي تقتضى هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله (من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر) بيان للشروط وقوله (والنبيه) عطف على المشاهدة (لمشاركات ومباينات) اي فيما بين تلك الجزئيات (بحسبها) اي بحسب المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا (لم تستبعد) جواب لقوله ولو علمت (ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص) واحد كما اذا شاهدت زيدا فارسم فيها او في بعض آلاتها صورة مطابقة فقط (و) أن تعقل صورة (اخرى تمايزه وبني نوعه) كما اذا شاهدت مع زيد افراد كثيرة من الانسان فانزعجت منها بجذوف الشخصات صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا وبني نوعه (و) أن تعقل صورة (اخرى يشاركها) اي يشارك ذلك الشخص وأشبه بأويل الهوية الشخصية (فيها) اي في تلك الصورة الاخرى (المشارك كون له في جنسه) كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانزعجت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه (خاتمة)



لله مقصد السابع \* (في تفريعات القائلين بالحال) ذكر لهم فرعين \* (الاول انهم قسموه) اي الحال  
 (الى معال اي بصفة موجودة) قائمة بما هو موصوف بالحال (كاعتل المتحركة بالحركة) الموجودة  
 القائمة بالتحرك (و) تعال (القادرية بالقدرة والى غير معال) هو بخلاف ما ذكر فيكون جالا  
 ثابتا لذات لا بسبب معنى قائم به (نحو ايمونية للسواد والعرضية للعلم) والجوهرية للجوهر والوجود  
 عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها فان قلت  
 يجوز ان يوهانم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعال ان تكون  
 موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعاللة لا تكون  
 الا للعبادة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على ما مر  
 والمنبتون للحال من الاشاعة يقولون الاسودية والايضية والكائنية والمتحركة كلها احوال  
 معاللة (اثنان) من الفرعين انهم (قلوا الدوات) كلها (متساوية) في انفسها (واما تباين) الذوات  
 بعضها عن بعض (بالاحوال) القائمة بها (ويطهه ان الدوات المتساوية لا بد وان يخص كل منها  
 بحال) حتى يتصور تمايزها بالاحوال (فاما) ان يكون ذلك الاختصاص (لالامر) يقتضيه (وانه  
 ترجح بلامرجح واما) ان يكون (لامرودك) الامر مقتضى للاختصاص (اماذات فالكلام  
 في اختصاصه) من بين سائر الذوات (بالمرجحية اوصفة) لذات (فالكلام في اختصاص الذات  
 بها) اي تلك الصفة (وبالجمله فالاشتراك في الذوات) اعني التساوي في الحقيقة (يوجب الاشتراك)  
 والتساوي (في النوازم ضرورة) سواء كانت تلك النوازم احوالا او لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي  
 في الحقيقة مع الامتياز بالنوازم التي هي الاحوال (واما على رأينا) يعني وفاة الاحوال (فالذوات  
 متخالفة) في الحقائق (وانها تستترك في اسوارم وذلك غير ممتنع) لجواز ان تكون الحقائق المختلفة  
 مقتضية لامر واحد لازم لها (بخلاف العكس) وهو ان تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف  
 والتباين في النوازم كما هو رأيكم فانه ممتنع قطعاً (وربما قال المأفون بالاحوال) ان ملخص حجة المبتين  
 لها هو ان الحقائق مشتركة في امور ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما  
 ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض (بان الاحوال  
 تستترك في الحالية) وتختلف بالخصوصيات التي يتميز بها بعضها عن بعض (وما به الاشتراك  
 غير ما به الاختلاف فالحالية رائدة على الخصوصيات وانها) اي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال  
 (حال) فتشارك سائر الاحوال في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك والمميز  
 موجودا ولا معدوما فيثبت حال آخر (فيتسلسل) الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اي كل  
 واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية  
 اخرى وهكذا (واجيب عنه بوجهين \* الاول ان تمام التسلسل) في الاحوال (ورده الامام الرازي بانه  
 يستدباب اثبات الصانع وفيه نظر) لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور  
 الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع (لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في  
 الاحوال) التي ليست بموجودة (كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب) اتفاقاً (والثاني ان الاحوال  
 لا توصف بالتماثل والاختلاف) فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها  
 متميزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف (واجاب) الامام الرازي (عنه) ايضا (بان ذلك جهالة)  
 لان كل امرين يشيران اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر  
 او لا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا يخرج عنهما (وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل  
 والاختلاف اما صفة) موجودة (او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود) اما على الاول فلا  
 وجود للصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلا ان الحال لا يقوم الا بالموجود (فاطلا فهما) اي



اطلاق التماثل والاختلاف (على الأحوال يكون بمعنى آخر) فلا يكون الحكم بأن الأحوال لا توصف  
بما بالمعنى الأول جهالة ثم إن الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب (اجاب) عن  
كلام الناقد (بأن الحال) أي مفهومه (ليس حالاً بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجوداً ولا معدوماً)  
وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوماً لا حالاً وهذا الجواب انما يتشبه اذا ادعى أن مفهوم الحال حال  
وحينه يجب ان يجاب بجواب آخر أيضاً وهو أن مفهوم الحال مشترك بين نفسه والأحوال الخاصة فلا يكون  
مفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل وأما اذا ادعى أن الخصوصيات المميزة لبعض الأحوال عن  
بعض الأحوال أيضاً فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات أيضاً سلوب واعلم أن المباحث  
المتعلقة بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها  
وتضييع الاوقات في توجيهاتها \* (المرصد \* الثاني) من مرصد الامور العامة (في الماهية) قدم مباحث  
الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعرضية  
احدهما وهي هذا الاعتبار متأخرة عنهما (وفي) أي في هذا المرصد (مقاصد) اثنا عشر \* (المقصد الاول  
في تميز الماهية عما عداها الكلي ثنائي) كليا كان او جزئيا (حقيقة هو بها هو و) هذا تفسير لمفهوم  
حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي  
والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما أن تقاس الى امور مباينة اياها فذلك  
لا التباس فيه لان الامور المباينة لها سلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخله فيها  
ولا عارضة لها واما أن تقاس الى امور داخله فيها او خارجة عنها عارضة لها فادأقيست الى الامور  
العارضة لها يقال (هي مغايرة لما عداها) من الامور التي تعرض لها (سواء كان) ذلك العارض  
(لزاماً لها) لا يتفك عنها اصلاً فأيضا وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة للماهية الاربعة  
(او مفارقة) عنها كالكتابة للانسان (فالانسانية من حيث هي انسانية ليست الانسانية فيست)  
الماهية الانسانية من حيث هي ماهية انسانية (موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئاً من  
المتقابلات) على معنى أن شيئاً منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلها فيها لا على معنى انها ليست  
متصفة بشئ منها فانها يستحيل خلقها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من  
المتناقضين (بل هذه امور) زائدة على الماهية الانسانية (تنضم الى الانسانية فتكون) الانسانية  
(مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة) ومع الوجود موجود ومع العدم معدومة (وعلى هذا نفس)  
وباخله اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها ثنائي زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية  
وما هو داخل فيها اما مجزئاً او مفصلاً ولم يكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشئ من  
عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى أن يلاحظ امراً آخر لم يكن ملحوظاً في تلك الحالة لا مفصلاً  
ولا مجزئاً فيظهر أن تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخله فيها  
والا لما احتج الى ملاحظة اخرى وايضاً لو كان ثنائي منها نفسها او داخلها فيها لما امكن اتصافها  
بما يقابلها ومن هذا يعلم ايضاً انها ليست مقتضية ومستلزمة لثنائي من المتقابلات على التعيين واذا  
قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها سمح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية  
ليس عندها من حيث هو داخل فيها وأما الاجراء المحولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين  
الماهية لكن باعتبار آخر غيرها (فادأستلنا بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية ا  
او ليست ا كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي ا لانها من حيث هي ليست ا قوت تقديم  
حرف (السلب على الحينية) كفا في العبارة الاولى (معناه) المتبادر (انها) اذا اخذت بهذه الحينية  
(لا تقتضي ا) وذلك لان الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فاقصود سلب الربط (وهو حق ومعنى  
تقديم الحينية على) حرف (السلب انهما) اذا اخذت بهذه الحينية (تقتضي لا ا) وذلك لان الرابطة



في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي (وهذا باطل ولو سئلنا  
 عن المعدولين) أراد الموجهين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب (فقل أي آولا لم يلزمنا  
 الجواب) عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرق النقيض اذ لا يخرج عنهما (وان قلنا)  
 أي وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا (قلنا لا هذا ولا ذاك) بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شيء  
 من الالف والذالك نفس الماهية ولا داخل فيها (فان قيل الانسانية التي لزيد) من حيث  
 انها انسانية (ان كانت هي التي اعمر وكان شخص واحد في آن واحد في مكانين) ومتصفا بالوصاف  
 المتقابلة معا (وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا) بين افرادها (قلنا) معنى هذا  
 الكلام أن الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افرادها واما متعددة متغايرة فيها وعلى  
 كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة  
 تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا (هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها)  
 وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو كلاهما عوارض قطع  
 النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر (بل هما) أي كون  
 الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة (فيدان حارجان) عن الانسانية (بل هما)  
 بعد النسبة اليهما) أي الى الوحدة والتعدد (المقصود اشافي) في اعتبارات الماهية بالقياس  
 الى عوارضها التي ذكرها في المقصد الاول وهي ثلاثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها  
 واطلاقها بالتقييد فنقول (الماهية اذا اخذت مع قيد زائد) عليها (تسمى مخلوطة وبشرط شيء  
 وجودها) في الخارج (مما لا مزية فيه) فان وجود الاشخاص في الخارج بين لاستمراريته وهي عبارة  
 عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو أن الشخص هل  
 هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص او هو مركب منهما في الدهن وسيرد عليك تحقيقه  
 ان شاء الله تعالى (واذا اخذت) الماهية (بشرط الخلو عن الواحق بحيث مجردة وبشرط لا شيء وانها  
 لا توجد في الخارج والاخوة الوجود) الخارج (والتعين فلم تكن مجردة) عن جميع الواحق كما فرضناه  
 هذا خلف (وهل توجد) المجردة (في الدهن) عند القائل بالوجود الذهني (قيل لا) توجد (لان  
 وجودها في الدهن من العوارض) والواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارج (وقيل  
 توجد لان الدهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا يجري التصورات) اصلا (فلا يمنع أن يعقل)  
 الدهن (الماهية المجردة) عن جميع الواحق الخارجية والذهنية بأن يعتبرها معزاة عنها ويلاحظها  
 كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا  
 باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ويقرب من هذا ما قيل من أن المعدوم  
 مطلقا أي خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود  
 المطابق باعتبار وجوده في الدهن وقسيمه بالاعتبار ذانه ومفهومه فذلك اذا تصورت  
 المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهوما مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها  
 في الدهن تكون قسما من المخلوطة ومحملا وما عاينها وكذا الكلام في الجهول مطلقا فانه باعتبار  
 حصوله في الدهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه  
 بهذا الوصف فرضا قسيم له (وقيل ان شرط تجردها عن الامور) والواحق (الخارجية وجدت)  
 في الدهن بلا اشتباه (وان شرط تجردها مطلقا) أي من العوارض الخارجية والذهنية معا (فلا)  
 توجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر (وفيه نظرفان كونه) أي كون الشيء (موجودا  
 في الدهن ليس من العوارض الذهنية اذهني) أي العوارض الذهنية (ما جعله الدهن فيدا فيه)  
 أي في الشيء بأن يعتبر الدهن لذلك الشيء عارضا ويلاحظه له (وهذا) الذي فرضناه موجودا



في الذهن (عرض له في نفس الامر كونه في الذهن) من غير أن يعتبره الذهن عارضاً له ولا حظه فيه (وبعد وضح الحق) في أن مفهوم العوارض الذهنية ماذا (فلا غمك أن تسميها) أي تسمى الامور العارضه للشيء بحسب نفس الامر حال كونه موجوداً في الذهن (بالنواحي الذهنية) بناءً على أن المراد بهما ما يطبق المماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يجمله الذهن قيداً فيها واعتبر عروضة لها (وإذا أخذت المماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة) للعوارض (والجرد) عنها (حيث مطاقه وبلا شرط وهذه اعم من الأولى وقد وجدت) في الخارج (أحدى قسميها وهي المخلوطة ووجودها الخاص) في الخارج (مستلزم لوجود الاعم) فيه (فيكون هي) أي المطابقة (ايضاً موجودة) فيه وذلك ظاهر إذا كان التركيب في الاشخاص خارجياً كما اشرنا اليه (المقصد الثالث قال افلاطون) المماهية المجردة موجودة فانه (يوجد من كل نوع فرد مجرد) عن جميع العوارض (ازلي ابدى) لا يتطرق اليه فساد أصلاً (قابل للمقابلات واحتج عليه بأن الانسان قابل للمقابلات والالام يعرض له فيكون) في نفسه (مجرداً عن الكل) لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل أن يكون قابلاً لما يقابله (وأنت قد علمت ان المجرد لا وجود له) في الخارج بل يمنع أن يكون موجوداً فيه فهذا المتدعي باطل قطعاً (و) علمت ايضاً (ان المقابل للمقابلات المماهية من حيث هي هي) فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحدة منها بدلاً عن الآخر المماهية الانسانية المطابقة هي المقارنة للشخصات المتقابلة (واما وجود فرد) من المماهية الانسانية (يكون) ذلك الفرد (قابلاً ليد وعرو) أي لشخصهما كما يدل عليه كلامه (فضروري البطلان) لاستحالة أن يكون الواحد المعين متصفاً بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان أراد بفرد منها المماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجرده عنها ضروري البطلان ايضاً فظهر أن دليله غير وافي بما ادعاه (ولا يوجد في الخارج لالهويات الجزئية هذا) الذي ذكرناه انما يرد عليه (ان حل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عني به معنى آخر مثل ما قوله به بعض المتأخرين) وهو صاحب الاشراق (من ان لكل نوع) من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها (امراً) من عالم العقول (مجرداً) عن المادة قائماً بذاته (يدبره) أي يدير ذلك النوع ويفيض عليه كماله ويعتني بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع افراد (وهو الذي يسميه) ذلك البعض (رب النوع) ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها (فذلك بحث آخر) لا تعلق له بهذا المقام (المقصد الرابع المماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها) فهي التي تلتئم من عدة امور مجتمعة (وينتهي المركب الى البسيط) اذ لا بد أن يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركباً من امور لانهاية لها لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه (لان العدد) أي المتعدد بالفعل (ولو) كان (غير متناه في الواحد) الذي لا تعدد فيه بالفعل (ضرورة) لان الواحد مبدأ المتعدد كما أن الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير أن يوجد فيه وحدات كذلك يمنع أن يوجد متعدد لا يكون فيه أحاد أي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للتقسيم اولاً (وكلاهما يعتبر) باقياس (الى العقل تارة) بالقياس (الى الخارج اخرى) فالاقسام اربعة بسيط عقلية لا يلتئم في العقل من امور عدة تجتمع فيه كالأجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور تتمايز في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت (والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم محال آخر) سوى ما ذكر



(وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال) اذا كان في زمان متناه (فلا تكون الماهية المعقولة معقولة)  
وهذا التمايز في الماهيات المعقولة بالكنه \* (المقصد \* الخامس في تقسيم الاجزاء) للماهية  
المركبة (وعودن وجهين \* الاول انها ان صدق بعضها على بعض فتدخله) سواء كانت  
متساوية او غير متساوية (والاقتبائية) والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض  
فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان يقسم الاجزاء الى  
متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية (اما المتداخلة فان صدق كل منهما  
على كل افراد الاخر فلهما متساوية) ونحو الحساس والمتحرك بالارادة) اذا اعتبر ماهية مركبة منهما  
(والا) اي وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الاخر مع كونها متصادقة في الجملة (فيبيها) للاحالة  
(عموم وخصوص اما مطلقا وحينئذ اما ان يقوم العام الخاص) وهذا انما يكون في الماهيات  
الاعتبارية (نحو الجسم الابيض) فان العقل يعتبر منها ماهية واحدة (اولا) يقوم العام الخاص بل  
يكون الامر بالعكس (نحو الحيوان الناطق) لكونه فصلا (هو ان يقوم للحيوان) الذي هو  
جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان اعم ههنا عن الموجود صفة للاخص على  
عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقدمة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل  
هو جار مجزاه (واما من وجه) قسم لقوله اما مطلقا (نحو الحيوان الابيض) فانه ماهية  
اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه (واما المتباينة فاما ان يعتبر  
الشيء مع علته) من علته الاربع (او) مع (معلول) له (او) مع (ماليس علة ولا معلول) بالقياس اليه فان  
قلت تركيب الشيء مع علته يستلزم تركيب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم استدلال  
قلت معنى تركيب الشيء مع علته ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة  
ومعنى تركيب الشيء مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدلال  
اصلا (والاول) وهو الاعتبار بالقياس الى العلة (اما) معتبر (مع الفاعل نحو العطاء) فانه اسم تشاؤنة  
اعتبرت اضافة الى الفاعل (او) مع (المقابل نحو النطوسة) وهي التعبير الذي في الانف فقد اعتبر فيها  
الشيء بالاضافة الى قابله (او) مع (الصورة نحو الانطس) وهو الانف الذي فيه تعبير وهو مجرى مجرى  
الصورة من الانف (او) مع (الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها) في الاصمغ وذلك التزين هو الغاية  
المقصودة من تلك الحلقة (والثاني) وهو الاعتبار بالنسبة الى المعلول (نحو الخالق) والرازق واما لهما مما  
اعتبر فيه الشيء مقيما الى معلوله (واشياء) وهو الذي اعتبر مع ماليس علة ولا معلولا (اما متشابهة)  
في الماهية (نحو اجزاء العشرة) وهي الوحدات المتوافقة الحقيقية (او متخالفة) في الماهية وهي (اما)  
متمايزة (عقلا) لاحساس (كالجسم المركب من الهيمولي والصورة) فان اجزائه متخالفة متمايزة في العقل دون  
الحس وكالعلة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة (او خارجا) اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا ففي  
قوله (نحو الانسان المركب من النفس والبدن) نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان  
اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيمولي والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية (و) نحو  
(الحلقة المركبة من اللون والشكل) المتمايزين في الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو  
البلقة المركبة من السواد والابيض المحسوسين بالذات \* التقسيم (الثاني انها) اي الاجزاء  
(اما وجودية) بأسرها بمعنى أنه لا يكون في مفهومها سلب (اولا) يكون كذلك (و) القسم (اولا)  
اما حقيقية) اي غير اضافية (كأثر) من الجسم المركب من الهيمولي والصورة والانسان المركب تركيبا  
اعتباريا من الروح والجسد (او اضافية نحو الاقرب) فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه  
وكلاهما اضافيان (او متمزجة) من الحقيقية والاضافية (نحو السرير) فانه مركب من القطع  
الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتبارها يتحصل السرير وانه



امر نسبي لا يستقل بالعقولية (والثاني) وهو ما لا يكون بأسرها وجودية (نحو القديم فإنه موجود  
 لا أول له) فقد يتركب مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتعرض لما وعدمي محض لأنه غير معتول  
 فان العدميات لا تعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعاً (واعلم  
 أن هذه الاقسام) المذكورة في هذين التقسيمين انما هي (في الماهية) على الاطلاق (اعم من أن تكون)  
 ماهية (حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا) الماهية (الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الاموجودة)  
 فتكون وجودية قطعاً فلا يتأني في التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية  
 والاضافية اذ لم يجعل الاضافات من الموجودات الخارجية (والنسبة بينها) اى بين اجزاء  
 الماهية الحقيقية (فدفع عن بعض الوجوه) المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجهه على  
 المشهور وكالمساواة على ما قبل من امتناع تركيب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين  
 متساويين \* (المقصد \* السادس الماهيات) الممكنة (هل هي مجعولة) يجعل جاعل (ام لا فسيه  
 مذاهب ثلاثة \* الاول انها غير مجعولة مطلقاً) سواء كانت بسيطة او مركبة (اذ لو كانت الانسانية)  
 مثلاً (يجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم) جعل (الجاعل انسانية) لان ما يكون اثر الجعل  
 يرتفع بارتفاعه قطعاً (وسلب الشئ عن نفسه محال) بديهية (والجواب انما لان سلم استحالته فان المعدوم)  
 في الخارج (دائماً سلوب عن نفسه دائماً) فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائماً ارتفعت الانسانية  
 كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية  
 لعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال (انما المحال) هو الايجاب (المعدول وحاصله أن  
 عند عدمه) اى عدم جعل الجاعل (ترفع الماهية) الانسانية عن الخارج (رأساً) وبالكلية فلا  
 يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج (لأنها  
 تنقزر) في الخارج (مع اللا انسانية) حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية (والحال هو هذا  
 الثالث) الذي هو الايجاب المعدول (والا قول) الذي هو السلب (مما شوب به) المذهب (الثاني  
 انه مجعولة مطلقاً) اى في الجملة (اذ لو لم تكن الماهية) اى شئ من الماهيات (مجعولة) اصلاً (ارتفع  
 المجعولية مطلقاً) اى بالكلية (لان ما فرض كونه مجعولاً من وجوداً او موصوفية الماهية به) اى  
 بالوجود (فهو) ايضاً (ماهية في نفسه) وانما ندر أن لا شئ من الماهيات مجعولة فلا يكون حينئذ ماهية  
 الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة يجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما  
 لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما اورده المصنف في تحرير المسئلة أن احد  
 المذاهب هو أن الماهيات كلها مجعولة أما البسيطة فلا يمكنها ممكن محتاج لداته الى فاعل وأما  
 المركبة فكذلك ايضاً اولاً ان اجزاءها البسيطة مجعولة (والجواب أن المجعول هو الوجود الخاص) اى  
 هو يه (لأ ماهية الوجود) فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع المجعولية رأساً  
 واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب (الثالث) الماهية (المركبة مجعولة بخلاف) الماهية (البسيطة  
 لان شرط المجعولية الامكان) وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع  
 الامكان (وانه) اى الامكان (لا يعرض لبسيط فانه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة (لا تصور الا بين  
 شيئين والبسيط لا شئيين فيه) فلا يتصور عروضة له (وقد اعترض) عليه (بأنه لو شئ) ما ذكرتم لم تكن  
 المركبات ايضاً مجعولة لانه اذ لم تكن البسائط مجعولة (لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع  
 البسائط كما سر) في مباحث التعريف فاذا لم يكن شئ من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولاً لم يمكن  
 المركب ايضاً مجعولاً (وانه يعضي الى نقي المجعولية بالكلية) وأنتم لا تقولون به (لا يقال) في دفع هذا  
 الاعتراض (بأن المجعول انضمامها) اى انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض (او وجودها) اى وجود  
 الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرنا ارتفاع المجعولية بالكلية (لأننا نقول ذلك) لذي ذكرتموه من الانضمام



ان الوجود (ايضاً له ماهية فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة) على ذلك التقدير (او مركبة فيعود الكلام)  
 فيه وفي اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولة مطلقاً والاعتراض المذكور معارضة (والحل)  
 هو (ان البسيطة له ماهية ووجود فعل الامكان يعرض للماهية) البسيطة (بالنسبة الى الوجود)  
 فلا مكان يقتضي شيئاً لاجزئين حتى يستحيل عروضة للبسيط (واعلم ان هذه المسئلة من المداخل)  
 التي تزلز فيها اقدام الازدهان (واما يريد ان تثب اقدامك) في هذه المسئلة (بإشارة خفيفة الى تحرير  
 محل النزاع ومنشأ المذهب والحق لا يحتاج عن طلبة بعد ذلك) التحرير (فنقول الحكماء  
 لما هموا بالوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية) الممكنة (قابلة لهما وراعى ما رأوا العوارض)  
 اي الامور التي تعرض لتلك الماهية (ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي اي مع  
 قطع النظر عن هوياتها الخارجية) وعن وجودها الذهني ايضاً فلا مدخل في ذلك المحقق  
 لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فائتما وجدت الماهية كانت متصفة به (وذلك  
 كالوجوبية للاربعية) فانها لازمة لماهية الاربعية وعارضة لاهلها ووجدت الاربعية في الخارج  
 اوفي الذهن (فلو فرض اربعة) موجودة باحد الوجودين (غير زوج لم تكن اربعة) فيلزم التناقض  
 وكذا الحال في تساوي الروايات الثلاث القائمة فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لهما  
 كالوجوبية للاربعية فلو تصور مثلث غير متساوي الروايات القائمة لم يكن مثلثاً (وقسم آخر يلحق  
 الوجود اي الهويات الخارجية) لا الماهية من حيث هي (نحو انساني والحدوث للجسم فانه) اي  
 نحو ما ذكر (لا يلزم ماهية) اي ماهية الجسم من حيث هي (بل وجوده) الخارجي (فان من تصور  
 جسم اقدم او غير متناه لم يكن) ذلك الشخص (متناقضاً في نفسه ولا متصور الجسم غير جسم)  
 كما (له ذلك في تصور اربعة غير زوج) (وقسم ثالث) يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن (فيكون  
 لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضة للماهية فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى  
 بالمعقولات الثانية (نحو الدائرية والعرضية والكلية والجزئية) المعارضة لاشياء الموجودة في الذهن  
 وليس في الخارج ما يطابقها (فنبهوا) بقولهم ان الماهيات غير مجعولة (على ان المجعولة انما تلحق  
 الهوية لا الماهية) اي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي (فلو  
 تصور) مثلاً (انسان غير مجعول لم يكن) ذلك المتصور (لانساناً) حتى يلزم التناقض (وارادوا) يعني  
 هؤلاء انما في (بالمجعولة الاحتياج الى الفاعل) الموجود وهذا كلام حق لا مزية فيه لان الاحتياج من  
 لوازم الوجود دون الماهية (وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولة الاحتياج الى الغير) سواء كان فاعلاً  
 موجوداً او جزءاً مقوماً (انها) اي المجعولة بهذا المعنى (تلحق الماهية المركبة) لذاتها مع قطع  
 النظر عن وجودها (فان الاحتياج الى جزئها) الداخل في قوامها (يلحقها النفس مفهومها)  
 من حيث هو هو (قطعا) قائمنا وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف  
 البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركت في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا  
 بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئاً ان الاحتياج العارض للماهية المركبة  
 في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضة للماهية البسيطة وهذا ايضا  
 كلام صواب لا شبهة فيه (وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقاً) سواء كانت مركبة او بسيطة (وقد  
 ارادوا عروضة المجعولة لهما في الجملة) اي ارادوا ان الاحتياج عارض لهما اعم من ان يكون عروضة  
 نفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجود او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام  
 صدق لا شك فيه (وان عافوا) عطف على ان هذه المسئلة اي واعلم ان عافوا (لم يقل بان الماهية  
 الممكنة مستغنية في تقريرها) وثبوتها (في الخارج عن الفاعل) الموجود كما يقادريه الوهم من  
 قولهم الماهية غير مجعولة (الا ما ينسب الى المعتزلة) من ان المعدومات الممكنة ذوات متعقبة ثابتة في انفسها



من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المصنف وفيه  
بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي  
او الذهني تجار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما أن  
الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني  
فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها ايضا وجدت كانت متصفة بهذا  
الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان قسر المجعولية بانها الاحتياج الى افعال  
في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وبعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من أن  
معنى قواهم الماهية غير مجعولة أن المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخله فيها على قياس ما قيل  
من أن الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب أن يقال معنى قواهم الماهيات ليست مجعولة انما في حد  
انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها  
مفهوم اسواها لم يقل هنالك جعل اذ لا مغارة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل  
بينهما فتكون احدهما مجعولة لتلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل  
الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل  
اتصافها بوجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ  
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج  
فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها  
موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي أن ينزع فيه ولا مناقاة بين نقي المجعولية عن الماهيات  
بالمعنى الذي ذكرناه اولاً وبين اثباتها لها بما بينها آفاته الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنقي  
المجعولية مطلقا وبثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حمل على ما صورناه ومن ذهب الى أن المركبات  
مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية  
تلك الماهية منفية عن مامعها بمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لها مامعها وان ارادوا كما هو الظاهر  
من كلامهم أن ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها  
الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يتشارك في ثبوت المجعولية  
بحسب الوجود والحاجة الى التأثير في نقي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بأن المركب مجعول  
في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلارية \* (المقصد \* السابع  
المركب اما ذات) ان كان قائما بنفسه (واما صفة) ان كان قائما بغيره (والاول يقوم ببعض اجزائه  
ببعض آخر) منها (والا) اي وان لم يقوم ببعض اجزائه ببعض (استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منهما  
ماهية متحدة) وحدة حقيقية لماسياتي في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى  
بعض وعلى هذا الحق هذا المقصد أن يؤخر عن التاسع على أن حاجة بعضها الى بعض لا يجب أن  
يكون بقيامه به لجواز أن يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من أن يكون بعض  
اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه (والثاني) اي المركب الذي  
هو صفة (يقوم بثلاث) هو غير المركب واجزائه (قائما أن يقوم اجزؤه) كلها (بدلت الثالث)  
ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا  
حقيقيا لا اعتباريا (او يقوم جزء منه بذلك الثالث) ابتداء (ويقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم به  
فيكون قيامه) اي قيام الجزء الاخر (بالثالث بالواسطة) التي هي الجزء القائم به ابتداء \* (المقصد  
\* الثامن انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء) سواء كانت اجناسا او فصولا او غيرها (اذا علم  
انها مشاركة لغيرها في ذاتي) اي امر غير خارج عنها (ومخافة) لذلك الغير (في ذاتي) بالمعنى



المذكور اذ يعلم بالضرورة أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنهما كانت  
مركبة منهما (لا بأن يشتركا) أي يحكم على الماهية بكونها مركبة بأن تشارك في ذاتي وتخالفه  
في ذاتي آخر لا بأن يشتركا (في ذاتي ويختلفا بعرض) ثبوتي (اوسلب) أي عارض سلب (الجواز كونه)  
أي كون ذلك الذاتي أعني ما ليس بعرضي (تمام ماهيتهما كافراد البسيط) الذي هو طبيعة  
نوعية فان افراده (تختلف بالتعينات) التي هي امور عارضة مع أن الماهية واحدة لا تركيب فيها  
وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلب هو انه ليس مفهومه  
الا الثبوت فقط وللماهيات امر ورأه وليس يلزم من ذلك تركيب الوجود (ولا بأن يختلفا في ذاتي مع  
الاشتراك في عارض) ثبوتي (اوسلب) فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب (اذ البسيطان قد يستلزمان  
صفة ثبوتية اوسلبية) ويتميزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما (واعلم أن المشتركين في ذاتي  
اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك (على التركيب لان اللازم) المذكور المستند الى الماهية (لا يستند  
الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا) مثله بل لا بد أن يستند الى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك  
في لزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعرض اوسلب وأما  
الاشتراك في عارض ثبوتي اوسلب والاختلاف في عارض آخر ثبوتي اوسلب فظاهر أنه لا يقتضي تركيبا  
اصلا (المقصد التاسع لا بد) في تركيب الماهية الحقيقية (من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض  
اذ لو استغنى كل من الاجزاء (عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة) وحدة حقيقية  
(كالجزء الموضوع بجانب الانسان) قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح (واورد  
العسكر) فانه مركب (من الاتحاد) مع استغناء كل منهما عن الآخر (والمعجون) فانه  
مركب (من المفردات) مع أن كل مفرد منهما مستغن عما عداه فانقض ذلك الحكم الكلي  
(واجيب) عنه (بأن الجزء الصوري فيهما) وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للاتحاد كاهما والمفردات  
بأسرها (محتاج الى) الجزء (المادى) الذي هو الاتحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة  
الاعتبارية عارضة للانسان والجزء الموضوع بجانبه فلو كان احتياجا كذا كان المركب منهما  
ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة (والاولى) في الجواب (أن يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج)  
أي صورة نوعية تابعة للمزاج (يستعقب كفيات) وآثار صادرة عنه (وأنه) أي ذلك المزاج بمعنى  
الصورة جزء من المعجون و (محتاج الى الاجزاء) الاخر لخلوله فيها ويؤيد ما ذكرناه قول  
الامام الرازي في المباحث المشرقية وأما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار  
الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال  
وان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لم تركيب الجوهر  
الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزوه بعضهم متمسكين بتركيب السرير من جوهر هو اقطع  
الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المترتبة عليه قال والمحال تركيب الجوهر من عرض  
قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركيبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك  
الجوهر الآخر لان اللازم حينئذنا خرا احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل أن يكون العرض جزءا  
محو لا للجوهر فتأمل (واما العسكر فانه) عبارة عن مجموع الاتحاد وهو موجود بلا شبهة  
الا انه (ماهية) وحدتها (اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية) الوحدة ولا فرق بين العسكر  
والمركب من الانسان والجزء في أن المركب فيهما معين الاتحاد بأمرها وفي انه يترتب على الكل فيهما  
ما لا يترتب على كل واحد من اجرائه وفي انه يمكن أن يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض  
للأمور المتعددة وحدة اعتبارية لأن تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن  
العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل



(ثم انه يجب أن تكون الحاجة) بين الاجزاء اما من جانب واحد أو من الجانبين (بحيث لا تستلزم الدور)  
 وذلك اعني استلزامها الدور (بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما) احتياج كل جزء  
 الى الآخر (من جهتين في آن واحد) (كما يحتاج الهيولى الى الصورة (من وجه) وهو أن يقاء  
 الهيولى بالصورة (و) تحتاج (الصورة) الى الهيولى (من) وجه (آخر) وهو احتياجها في تشخصها  
 الى الهيولى (وسياتي) ذلك في موقف الجواهر \* (المتصد \* العائتر قال الحكماء قد ظهر  
 وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض) في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك أن الماهية  
 المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد أن يكون بينهما حاجة (فاحدهما علة  
 للآخر وليس الجنس علة للفصل والاستلزام) وكل الجنس منحصرا في نوع واحد أو نقول  
 كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل (فالفضل علة للجنس) وهو المطلوب  
 (واجب عنه بأن المحتاج اليه) هو (العلة الناقصة وانها غير مستلزمة) لمعلولها (فان أردت  
 بالعلة) العلة (التامة معنا كون احدهما علة) للآخر (والحاجة) التي يجب شيوتهما بين الاجزاء  
 (لا تستلزمه) أي كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر (وان أردت) بالعلة العلة (الناقصة  
 فعمل الجنس علة) ناقصة (للفصل ولا يجب استلزامها) لمعلولها (انما المستلزم) للمعلول (هي  
 العلة التامة) فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا يكون الفصول المتقابلة لازمة لشيء  
 واحد وفي عبارة الجواب استدراك الذي كنى أن يقال ان أردت بالعلة التامة الى آخره ثم ان المتبادر  
 مما نقله عن الحكماء وزيفه هو أن الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم  
 انما المطابق لها ما ذكره بقوله (قال الحكماء الجنس) امر (مبهم) في العقل يصلح أن يكون  
 انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود و ليس هو متصلا بمطابقا لماهية نوع منها بتمامها  
 (وانما تحصله بالفصل) فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا (فهو) أي الفصل (علة له  
 يحصله في العقل) أي يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ايهامه أي يعينه لنوع واحد  
 من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعيينه في الذهن (لا انه علة  
 خارجية) لوجوده اذ ليس للجنس وجوده غاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية  
 وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والال لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول  
 (وهذا) الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ايهامه في العقل (بين) لا حاجة به  
 الى دليل اخترعه المتأخرون لهم (فانه ليس المقدار) مثلا (امرا معينا) ممتازا في الخارج (يقترن  
 به تارة كونه خطا) أي فصل الخط المميز بانه عن مشاركته في المقدارية (وتارة) كونه (سطحا) وتارة  
 كونه جسما تعليميا (بل ثمة مقدار) مخصوص (هو) في نفسه (الخط ليس) ذلك المقدار (الا) الخط  
 من غير أن يكون هنالك شيان يجتمعان في الخارج فيتحصل منهما الخط (ومقدار) آخر (هو السطح  
 ليس الا) السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا (نعم المقدار) امر (مبهم في العقل)  
 يحتمل كل واحد من الانواع المتدرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها (بل يحتاج في تحصيله)  
 ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج (الى أن يكون احدهما) بل احدها أي الى أن يقترن به  
 فصل واحد منها ليقرره ويحصله (فالم يقترن به) في العقل فصل من تلك الفصول (لم تحصل له  
 الصورة الخطية) المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج (و) لا الصورة (السطحية) ولا  
 الصورة الجسمية (وتقرر لك من هذا) الذي صورناه في المقدار وانواعه (انه ليس بين الجنس  
 وفصل غاير في الخارج) بأن يكون الجنس وجوده فيه وللفضل وجود آخر بل هما متحدان  
 بحسب الخارج وجودا وجعلا (كيف والامر ان المقايير ان) بالوجود (في الخارج لا يمكن حمل  
 احدهما على الآخر وهو وان كان بينهما أي اتصال فرضت) كالملازمة والحلول في الهيولى



والصورة (ولتزيد زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير) مفهوم (الخاص ويتحصل) مفهوم  
العام (بالخاص) كما تحققت (فيكون له) أي لكل واحد من العام والخاص (صورة) عقلية متغيرة  
لصورة الآخر (و) لكن (هويتهم في الخارج واحدة) فلا تمايز بينهما في الخارج بل في ذهن فقط (فزيد  
هو الإنسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج) بأن يكون الحيوان موجودا في الخارج  
ويتضمن اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الإنسان ثم يتضمن إلى هذه الماهية موجود  
آخر هو الشخص المخصوص فيحصل منهما ما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه  
الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة (فإذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث أنه هو الناطق)  
أي من حيث أنه متحصل قد دخل عليه من هذه الحيثية ما من شأنه أن يحصله كك الناطق مثلا  
(كان هو الإنسان) اذ لا معنى للإنسان الحيوان دخل في طبيعته الناطق (وإذا اخذناه من حيث  
هو مفهوم غيره) أي غير الناطق (منضم اليه) أي إلى الناطق (حصلت منهما ماهية مركبة)  
هي غيرهما (كان كل واحد منهما محزأ لهما) أي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل  
شيء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما (وإذا اخذناه من حيث هو هو من غير  
اعتبار أنه ناطق بوجه) كما أخذناه أولا (أو غيره بوجه) كما أخذناه ثانيا (فهو المحمول) على الإنسان  
والحاصل أن الأجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فالصورة العقلية  
تؤخذ تارة بشرط شيء أي بشرط أن يتضمن إليها صورة أخرى فيطابقان معا أمرا واحدا فلا يلاحظ  
حينئذ تغايرهما بل اتحادهما كك الحيوان والناطق المأخوذ من حيث أنهما يطابقان الماهية  
الإنسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لا شيء  
أي بشرط أنها صورة على حدة بحيث إذا انضمت إلى صورة أخرى كانتا متغايرتين وقد تركب  
منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق إذا اعتبرنا موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما  
ماهية الإنسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها  
على بعض وقد تؤخذ لا بشرط شيء فيكون لهما جهتان اذ يمكن أن يعتبر التغاير بينهما وبين  
ما يقارنهما وأن يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتي المحمول (ومعنى حله)  
أي حمل الحيوان مثلا (عليه) أي على الإنسان (ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهم  
إحارجية أولوية واحدة فلا تلزم وحدته الاثنان ولا حمل الشيء على نفسه) يعني قد اندفع بما حققناه  
من معنى الحمل ما يقال من أن المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة  
الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي  
وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام لينضبط به المرام وهو أن نقول لا اشكال في تركيب  
الماهية من الأجزاء الخارجية التي لا يحمل عليها مواطاة انما الاشكال في تركبها من الأجزاء  
المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيها الأوهام واختلف المذهب ووجه ضبطها  
أن يقال ماهية الإنسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كك الجوهر والجسم والحيوان  
وكالمشي والساكن والساحل إلى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات إلى الماهية الإنسانية  
على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لهما كك الماشي وأخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر  
وأخواته ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شأن لها بتغاير في ذهن بحسب انفسها  
ووجوداتها أيضا فهذه الصور المتغايرة في ذهن اما أن تكون صور الشيء واحد في حد ذاته بسيط  
لا تعدد فيه أو تكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى الثاني اما أن تكون تلك الماهية  
المتعددة موجودة بوجودات متعددة أو بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب  
إلى كل واحد منها طائفة \* الاحتمال الأول ان تكون تلك الصور لشيء واحد بسيط



ذاتاً ووجوداً لكن يتزعزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية وجوداً وان جعل الأجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها إلا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه إلا ما ساف من أن الصور العقلية المتسلسلة كيف يتصور مطابقتها لأمراً واحداً بسيطاً في الخارج وقد عرفت جوابه هناك \* الاحتمال الثاني أن تكون تلك الصور لأمور مختلفة الماهية لأنها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجوداً ويرد عليه أن ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لم يحل شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لازم وجود الكل بدون وجود أجزائه وكلاهما محال \* الاحتمال الثالث أن تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية وجوداً وهو مردود بأن الأجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان التمايز في الماهية والوجود وان فرض بينهما أي ارتباطاً أمكن يتنع أن يقال أحدهما هو الآخر أو يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد أو ذاك الواحد يشهد بذلك بديهية العقل وبهذا يبطل ما تسلك به هذا القول من أن الماهيات تأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض أيضاً واعلم أن تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الأمور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الإنسان اعشى اذ ليس لمفهوم الاعشى هوية خارجية متحدة بهوية الإنسان والاكاف مفهومه موجوداً خارجياً متأسلاً كالإنسان واذا اريد تفسيره بحيث يتم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتاً بمعنى أن ما صدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه واعلم ايضاً أن الماهية المركبة من أجزاء خارجية أي غير محمول عليها لا يجوز أن تكون مركبة من أجزاء محمولة وذلك انه اذا حصلت الأجزاء الخارجية بأسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الأجزاء حتماً تاماً لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها أجزاء محمولة ايضاً فان لم تشمل على تلك الأجزاء لم تحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي الملتزمة من تلك الأجزاء وان اشتملت عليها لخير من ان لم تشمل على امر زائد كانت هي تلك الأجزاء بعينها لا أجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية ككأن كانت حقيقة قابلة للزيادة والنقصان وان لم تدخل فلا اعتبار به في الأجزاء وبالجملة مجموع الأجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقة في الخارج فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الأجزاء لكان مجموعها ايضاً تمام ماهية المركب في العقل فيلزم أن يكون شيء واحد حقيقتهان مختلفتان في العقل وانه محال فبطل ما قيل من أن تركيب الماهية من أجزاء غير محمولة لا ينافي تركيبها من أجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينهما وبين غيره كان ذلك المشتق جنساً له واذا اشتق من جزئه المختص به كأن كان فصلاً وكل مركب قائم مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد أن يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعاً والجزء انما يؤخذ مع الخارج خارجاً وتحقق عند ذلك أن المركب من أجزاء غير محمولة لا يجوز أن يتركب من أجزاء محمولة وأن المركب من الأجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطاً في الخارج ( وفروعاً على عليه

الفصل) كما فهموا (فروعاً أربعة \* الأول لا يكون فصل الجنس جنساً للفصل باعتبار نوعين) اي لا يجوز أن يكون لماهية واحدة جزءان أحدهما جنس لهما مشترك بينهما وبين نوع ما والآخر



فصلها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر (والا كان كل منهما له لآخر) وانه محال (وأورد عليهم الحيوان والناسطوق فانه جنس للانسان) مشترك بينهما وبين الفرس مثلا (والناسطوق فصل له يميزه عن الفرس والناسطوق جنس له) مشترك بينهما وبين الملك (والحيوان فصل له يميزه عن الملك) فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس (واجابوا عنه بأن المراد بالناسطوق ان كان هو الجوهر الذي له النطق) اي ادراك المعقولات (فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك) (بل مختلفا بالماهية فيهما) فلا يكون جنسا لهما (وان كان) المراد بالناسطوق (هو هذا العارض) اعني مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات (لم يكن فصلا) للانسان بل هو أثر من آثار فصله \* الفرع (الثاني الفصل القريب لا يتعدده فلا يكون لشيء واحد) سواء كان نوعا خيرا او لا (فصلان قريبان) لى في مرتبة واحدة (والاجتماع على المعلول الواحد) بالذات (علمتان مستقلتان) قيد الفصل بالقرب لان الفصل العمد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة على الجنس الذي في مرتبته كالناسطوق للحيوان والحساس للجسم النامي والناهي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة أخرى وامام وحدة الذات فلا ممانع لذلك اذ يستغنى بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شحشا وهو ظاهرا لا كما نحن يصدره فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراد ذات واحدة لا تعدد في هار قيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل التابعة بآثار فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز أن يكون للجنس اجزاء أن يكون هنالك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصاين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمختزل بالارادة فصلا قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها بأقرب آثارها كالتنطق لفصل الانسان ولما اشبهه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان (ويكفي في ذلك) اي في أن الفصل القريب لا يتعدده (ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز) فلا يجوز تعدده والالم يكون شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين لم يكن لهما فصل بهذا المعنى (ولو أردنا) بالفصل القريب الجزء (المميز) للشيء (عن جميع ما عداه لم يمنع) تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان جعل صفة للتمييز لم يمنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تعريفنا على العلية \* الفرع (الثالث لا يقوم فصل) قريب (الانواع واحدا والا) اي وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين في مرتبة واحدة (فليس بيسط اثران) هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى أن يقال فيتحذف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر \* الفرع (الرابع وهو فرع) الفرع (الثالث المتقدم انه) اي الفصل القريب (لا يقارن) في مرتبة واحدة (الاجناس واحدا والا فليس بيسط اثران) اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته تامة او جزا خيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت أن الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب أن لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاطهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما (وكل ذلك) اي جميع ما ذكر من الفروع (ضعفه ظاهر)



لا يتناهى على أن الفصل علة للجنس في الخارج (ويظهر حقيقته) أى حقيقة كل ما ذكر وضعفه  
 مما خصناه (واوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل تنأى  
 هذه الفروع على ما خصه اولاً قلت أماتعا كس الخال بين الجنس والفصل فلا يمنع منه عليه لجواز  
 أن يكون مفهوم ما في كل منهما ابهام من وجه فيحصل بالآخر نعم يمنع ذلك في الماهيات الحقيقية  
 اذ لم يجوز أن يكون بين اجزائها عموم من وجه وأما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما  
 ان يحصل به الجنس فقد صار به نوعاً وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلاً خارجاً  
 عنه لا فصلاً مقوماً له وان لم يتحصل الجنس بأحدهما بل بهما معاً كانا فصلاً واحداً لا متعدداً  
 هذا اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتخصيل فلا يمنع من تعدد  
 الفصل القريب فيه كما عرفت وأما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة واحدة فيستلزم أن يكون  
 بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله وأما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت  
 في نوعين لم ذلك ايضا عني أن يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه وان كانت في نوع  
 واحد لم أن يكون للماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل حينئذ كل منهما  
 بالفصل وحده والا لكان النوع متحققاً بدون الجنس الآخر فلا يكون جنساً بل يتحصل كل منهما  
 بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهم الم يمكن أن يكون له مدخل في تخصص الآخر الاعتبار  
 تحصله في نفسه فيلزم أن يكون يحصل لكل منهما علة ناقصة لتخصص الآخر فيلزم الدور \* (المقصد  
 الحادى عشر الماهية) كالانسان مثلاً (تقبل الشركة) أى لا تمنع من فرض اشتراكها وحدها  
 على كثيرين (دون التعيين) الخصوص كدمين زيد مثلاً فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة  
 بالبدئية (فهو غيرها وقد اختلف في التعيين) الذى هو غير الماهية وباعتباره معها يمنع فرض اشتراكها  
 (هل هو وجودى) أى موجود فى الخارج (ام لا فذهب المحققون) من العلماء (الى انه وجودى لانه  
 جزء لمعين الموجود) فى الخارج (جزء الموجود) الخارجى (موجود) فى الخارج بالضرورة (وقد قال  
 بعضهم) يعنى الكاى (ان اردت بالمعين معروض التعيين) وحده (فلان لم أن التعيين جزؤه بل هو عارضه)  
 ووجود المعروض فى الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى أن العنى العارض للوجودات  
 الخارجية ليس موجوداً فى الخارج (او المجموع) المركب من العارض والمعرض (فلان لم انه)  
 أى المعين بهذا المعنى (موجود) فان من يمنع وجود التعيين كيف يسلم انه مع معروضه موجودان  
 بل الموجود عنده هو المعروض وحده (والجواب أن المراد بالمعين) الذى ادعينا وجوده (هو الشخص  
 مثل زيد ولا ريبه) اعاقل (فى وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان) وحده (قطعا والا لصدق  
 على عمرو انه زيد) كما يصدق عليه انه انسان (فان هو الانسان مع شئ آخر تسميه التعيين فيه يكون  
 دت) الشئ (الآخر جزء زيد فيوجد) ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين أن تركيب الشخص  
 المعين من الماهية والتعيين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال (واعلم ان نسبة الماهية  
 الى الشخصات كنسبة الجنس الى الفصول) فكما أن الجنس مبهم فى العقل يحتمل  
 ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها الا باضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلاً ووجوداً فى الخارج  
 ولا يتميزان الا فى الذهن كدنت الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تعين لشيء منها  
 الا بشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلاً ووجوداً ومميزان فى الذهن  
 فقط فليس فى الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلاً وموجود آخر هو الشخص حق  
 يتركب منهما فرد منها والام يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الاس وجود واحد  
 اعنى الهوية الشخصية الا أن العقل يفصلها الى ماهية نوعية وشخص كما يفصل الماهية  
 النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله (يبدأه لا يحصل من كل شخص صورة



في العقل مغايرة للصورة الاخرى) الحاصلة من شخص آخر لان الشخصيات امور حربية لا ترسم صورها في ذات النفس بل في آلتها فكذا صورة الماهية الشخصية انما ترسم في الآلة ولا تتناولها الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يتحصل بها من الانواع فانها امور كلية يتحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبق في العقول والشخصيات تحصل هويات ترسم في الحواس مع كون الماهية واحدة (والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجى هوياتها) اى بذواتها لا بشخصياتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والشخص ومن ههنا ظهر أن لا وجود في الخارج الا لاشخاص واما الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعهما العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبائع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لمه أن يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذ نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهية وان اراد أن في الخارج موجودا اذ تصور هو في ذاته انصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المصابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا باطل لما مر آتيا من أن الموجود الخارجى متعين في حد نفسه فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد أن في الخارج موجودا اذ تصور وحده عن شخصياته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا لاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة وأما ما يقال من أن الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثير فتحتاج الى من يكثرها فاد التكثر بتكثيرها على وجودت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على أنها متكررة لا على أنها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه أن كل واحد من تلك الكثرة لا بد أن يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعيينه فليس شئ منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهية (وقد احتج الامام الرازي على كون التعيين امرا وجوديا (بأنه لو كان عدميا لكان اما عدما مضافا وانه ظاهر البطلان) لان العدم المطلق لا يتميز فيه فكيف يميز غيره واما عدما مضافا وحينئذ اما أن يكون عدما للالتعيين العدمي فيكون هو وجوديا (واما أن يكون عدما لتعيين آخر فذلك) التعيين (الآخر ان كان عدما فهنا) التعيين (عدم العدم فهو وجود) والتعيين الآخر مثله فيكون هو ايضا وجودا (وان كان) ذلك التعيين الآخر (وجودا وهذا) التعيين الذي نحن فيه (مثله فهو) ايضا (وجود) فثبت أن كون التعيين عدميا يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا (والجواب لان لم انه لو كان التعيين عدميا لكان عدما) وانما يلزم ذلك اذا كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي يقابل الوجودى كما أن العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان الوجودى وجودا وليس كذلك (بل المراد بالوجودى ما يكون ثبوته او صوفه بوجوده له) اى الوجودى ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج (نحو الاسود) لقيامه بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له (لا أن يكون ذلك) اى ثبوته او صوفه (باعتبار وجوده ما في العقل وانصافه به فيه) كاجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الاجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوته له وانصافه بها انما هو في الذهن (وهو) اى الوجودى بالمعنى المذكور (اعلم من الموجود) لا مطلقا بل من وجه (خوار وجودى لا يعرض له الوجود ايدا) كالسواد المعلوم دائما فان ملخص معنى الوجودى انه مفهوم يصح أن يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودى سواء وجد او لم يوجد



وأما صدق الموجود بدون الوجودى ففي الموجودات القائمة بذواتها وإذا كان كذلك لم يكن الوجودى مستلزما للوجود فلا يكون العدمى مستلزما للعدم (ويقرب من هذا) الذى ذكرناه في تفسير الوجودى (ما قيل أنه) أى الوجودى (عرض من شأنه الوجود) الخارجى سواء وجد أو لم يوجد (وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر) إذا المفهومات المغيرة لثبوت الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من أن لا يكون التعيين وجودا أن يكون عدما (أو) كان الوجودى (ماليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية) اذ يصدق عليها أنها ليست نفس مفهوم العدم (ولا قائل به) فان قلت الوجودى والعدمى قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للقيام واذالم يكن التعيين موجودا كان معدوما قطعاً قلت فحينئذ يجاب بأن التعيين اذا كان معدوما لم يلزم أن يكون عدما لشيء آخر بل ربما كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظاهر (وأما المتكلمون فقالوا التعيين امر عدى لوجهين الاول لو كان التعيين وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بأن الماهية متميزة عن غيرها (بذاتها) بانضمام التعيين اليها وفيه) أى في هذا الجواب (نظرا ذمرا) اذهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى) منها اذ لو لا امتياز احدهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعيين باحدهما وانضمامه اليه الاولى من العكس (وذلك) أى امتياز الحصة عن الحصة (انما يكون بالتعيين) لا بذات الماهية بل الجواب أن يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متوقفا عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بخصص الاجناس وتوضيحه أن التعيين او الفصل ينضم الى الماهية فتخصص الماهية حال الانضمام لانه ينضم الى حصة منها متغيرة قبل الانضمام \* الوجه (الثاني لو كان) التعيين (موجودا) خارجيا (امكان معينا) فان كل موجود خارجي لا بد أن يكون متعينا في نفسه (فهو) أى كل واحد من التعيين (مشارك للتعينات) الاخر (في كونه متعينا وتمتاز عنها بتعيين) آخر يخصه (فيتمسك) اذ تنقل الكلام الى ذلك التعيين الاخر (واجيب عنه بأن كونه تعينا) أى مفهوم التعيين المشترك بين التعينات امر (عارض للتعينات) وهي متميزة بذواتها المحصورة (ولمحوج الى التمايز بتعيين زائد هو الاشتراك في الماهية) دون الاشتراك في العوارض قال المصنف (ومنه نظرا لان كل تعين) أى كل فرد من افراد التعيين (فله ماهية كلية في العقل ضرورة) لان كل موجود في الخارج كذلك (سواء كان له ما يشاركه في نوعه ام لا) بل انحصر نوعه في شخصه (وتعينه غير ماهية لانه لا يقبل الشركة) بخلاف ماهيته (ويتم ادليل) بلزم التسلسل ولقائل أن يقول لان سلم أن كل تعين له ماهية كلية يترعها العقل من هويته ودعوى الضرورة هي هنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بأن كل موجود خارجي كذلك متقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعيين هو في نفسه بحيث اذا لاحظ العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان (والحق أن) هذين (الدليلين) الخلفين للمتكلمين على كون التعيين عدما مبيحان على كون التعيين امرا منضمما الى الماهية في الخارج مما زان فيه (عنها وقد علمت أنه نفس الهوية) الخارجية ذاتا وجعلها وجودا (وهذا) أى كون التعيين متمازا عن الماهية في الخارج منضمما اليها بحيث يتحصل منهما هوية مركبة فيه (هو الذى حاول المتكلمون تعينه) فان هذا النقي هو الذى يلزم مما استدلو به من الوجهين (فاذن النزاع اعطى) فان الحكماء يدعون أن التعيين امر موجود على أنه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون أنه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضمما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى (المقصود الثاني عشر قول الحكماء) الذاهبون الى كون التعيين وجوديا (التعيين ان على بالماهية) بأن تكون مقتضية لتعيينها اقتضاء تاما (اما بالذات أو بواسطة ما يلزمها المحصور نوعها



في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي عمل بها ولم يكن أن يوجد معها تعين آخر  
 والا انفك عن التعين الأول فيختلف العلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية  
 زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء وأما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها متميزة في نفسها  
 عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد أصلا بل هذا أقوى في نفي  
 التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد (واحد) وان لم يعمل التعين بالماهية (فلا يعمل بما يحل فيها)  
 أي في الماهية (لأنه) أي حلول شيء في الماهية (فرع تعينها) لأنها ما لم تتعين في نفسها  
 لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز أن يعمل تعينها بما حل فيها والادار (ولا) يعمل أيضا (بما ليس حالا)  
 في الماهية (ولا محلا لها إذ) هو مبين عنها (نسبته إلى السكل سواء) فلا يمكن أن يكون  
 علة لتعين شخص دون آخر ولا تعين ماهية دون أخرى (بل) يعمل (بما يحل) أي يعمل الماهية  
 (فيجوز تعددها) أي تعدد أفرادها (بتعدد القوابل) أي المحال (امابات) كهيولات  
 الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنفط القابلة للصورة الانسانية (واما بسبب اعراض  
 تكسبها) كهيولى العناصر الاربعة قائما واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها الاستعدادات  
 مختلفة بحسب القرب والبعد من القابل فلذلك تعدد أشخاصها واذا لم يتعدد تقابل بالذات ولم يتصور  
 فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحادثة فيه في شخص واحد أيضا كهيولى كل قابل  
 بالقياس إلى صورته النوعية (وبنوا على هذا) انى ذكره من أن تعدد أفراد الماهية لواحدة  
 انما يكون بتعدد قابليها اعني ما تنها على احد الوجهين (ان ما ليس بمادى ويسمى مجزرا  
 ومفرد فتوعه منحصر في الشخص) الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادى فهي  
 اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم لانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون المحل غير الماده  
 الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا أو استعدادا ولما كل القابل أن يقول النفوس الناطقة  
 متعددة مع كونها مجزرة عندهم أحاب بقوله (والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية)  
 أي حادثة في الماده (لتعلقها بالماده تعلق التدبير والتصرف) فهي في حكم الماديات فتعدد بحسب  
 تعدد الماده التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن الماده بحسب الذات والتعلق فان انواعها  
 منحصرة في أشخاصها (قال بعض الفضلاء) اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل  
 (فانقابل ان كان تشخصه بما عينه) اولوازمها (انخصرتوعه في تشخصه ولم يقلوا به) أي يكون  
 تعينه معللا بما عينته وانحصاره في شخص واحد (بل تعينه عندهم بصوره) فان تشخص الهيولى  
 معلل عندهم بالصورة الحادثة فيها لا بما عينته الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل  
 فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه (وان كان) تشخص القابل (بما حل فيه لم الدور) انى  
 ادعيتوه (وان كان) تشخصه (بقابل آخر لم التسلسل) لانه لا تنقل الكلام إلى تشخص ذلك  
 القابل الآخر والحاصل أنه لو صح دليلكم على أن تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون لقابليها الملزم  
 تسلسل القوابل إلى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف (والجواب) عن اعتراض  
 بعض الفضلاء (بأن تعينه) أي تعين القابل معلل (باعتراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية)  
 بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجمعة معا بل متعاقبة  
 ومثل هذا التسلسل جائز عندهم (لا يجزى) جبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجزى (نفسا لهم لما  
 حوروه تعينه) أي تعين القابل (بما حل فيه) لان مرجع ما ذكره هو أن علة تشخص القابل امور  
 حاله فيه سابقة على ذلك الشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور أخرى متقدمة على الشخص الآخر  
 وهكذا إلى ما لا نهاية له اتجه لنا أن نقول (فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفات العارضة لها كذلك)  
 أي على سبيل التعاقب إلى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذ في تعدد افراد الماهية النوعية إلى القابل



والمدّة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضي  
 تشخصا معيننا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا (ومهم من جعل هذا) الاعتراض  
 (دليلا على ان التعيين ليس وجوديا) فقال لو كان تعيين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجوديا  
 لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصرت نوعها في شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان  
 بماهية انحصرت نوعه في شخص وان كان يقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور  
 والكل باطل ولا يجوز ان تكون العلة امراميا فلا يكون التعيين امر او وجوديا (وقد يقال) في ثبات  
 كون التعيين عدميا (التعيين معناه انه ليس غيره وهو سلب) لا وجود له في الخارج (ومنع بان هذا)  
 السلب الذي ذكره ليس هو التعيين بل هو (لازم) له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم  
 كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها اعنى التعيين شرع في الامور العارضة لها  
 بالقياس الى الوجود فقال \* (المرصد \* الثالث في الوجوب والامكان والامتناع) والقدم والحدوث  
 (وفيه مقاصد) \* خمسة (المقصد الاول تصوراتها) وكذا تصورات ما يستتق منها اعنى الواجب  
 والممكن والممتنع (شرورية) فان من لا يقدر على الاستكساب اصلا يعرف هذه المفهومات ألا ترى  
 ان كل عاقل يعلم ان انسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كتابا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد  
 الاستعمال (ومن رام تعريفها) فقد عرّف كل واحد من الثلاثة اما باحد التحرين او بسلبه ذ (لم يرد  
 على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه  
 او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه  
 فيما حدد كلا من الثلاثة في تعريف الاخر) الا يرى انه عرّف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب  
 الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرّف الممتنع الوجود تارة بالواجب  
 المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرّف الممكن اولا بسلب الواجب  
 المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا (وانه دور ظاهر)  
 وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم اولا امه كان  
 العدم والامتناع وجوب العدم اولا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم اولا  
 امتناعها فلا يجوز ان تكون هذه التعريفات حقيقة ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله  
 (لكن) استدر الزم من قوله تصوراتها ضرورية يعنى انها مشاركة في كونه ضرورية ومع ذلك  
 متقاوية (اطهرها الوجوب) اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا  
 فالتسوية على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر  
 (لانه اقرب الى الوجود) الذي هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه يؤكد الوجود واما الامتناع  
 فهو منافي للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى  
 اجلى التصورات كان اظهر من غيره (واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص  
 وهي ثلاث (فالاولى استغناؤه) في وجوده (عن الغير) وقد عبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه  
 فيه على غيره (الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده) اقتضاء تاما (الثالثة الشئ الذي يمتاز به الذات  
 عن الغير) واطلاق الوجوب على المعنيين الاقاربين طاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل  
 الواجب او ارادة مبدأ الوجوب (وهي) اى هذه الخواص (امور متلازمة اسكنها متغايرة  
 في المفهومية) أما تغايرها فلا ان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه  
 والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية وأما  
 تلازمها فلا انه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد  
 احدهما من الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس (فافهم هذا) الذي ذكرناه من معاني



الوجوب (وليكن هذا على ذكر منك) فانه يتفعل (فيما رد عليك من احكامه) اى احكام الوجوب من كونه وجوديا أو عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمي والاخير ان وجوديان بمعنى أنه لا سلب في مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين (وكذا الامكان) يقال على الممكن باعتبار ماله من الخواص فالاولى احتياجه في وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر في الواجب (المقصد الثاني أن هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج) أما الامتناع فلانه صفة لما يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجي (وأما الوجوب فلوجهين الاول انه لو وجد) الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لا تنحصر الموجودات الخارجية فيهما (فان كان ممكنا والواجب انما يجب به) اذ لو اقيام الوجوب به لم يكن واجبا أصلا (فالاولى أن يكون) الواجب (ممكنا) هذا خلف (وان كان) الوجوب (واجبا كان له وجوب) آخر (وتسلسل وجوبه) انا فختار الشق الثاني ونمنع لزوم التسلسل اذ (قد يكون وجوب الوجوب نفسه) على قياس ما قبل من أن وجود الوجوب عينه وأيضا جاز أن يكون وجوب الوجوب او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والالم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز أن يكون نفسه ور بما فختار الشق الاول (ويجاب عنه) اى عن الوجه الاول (بأنه قد يكون) الوجوب (ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب) لجواز أن يكون حصول الوجوب للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب لوجوبه لذات الوجوب (وقولك به) اى بالوجوب (يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغير) بين الوجوب وكون الواجب واجبا (فان الواجبية والوجوب) صفة (واحدة) عندنا (فليس ثمة علة) هي الوجوب (ولا معلول) هو الواجبية نعم هذا لازم للقتال بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا أن نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجاز زولا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوّه عنه فلا محذور الوجه (الثاني وهو الاقوى انه لو كان) الوجوب (موجودا فاما نفس الماهية ويبطله انه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها (واما زائدا على الماهية) (وسبطله) حيث نبين أن الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجوز أن يكون زائدا على ماهية الواجب ولم تتعرض لكونه جارا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة بنافيه (ومن) اجاب عن هذا الوجه الثاني بأن (منع كونه نسبة) فقال فختار أنه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن حينئذ كونه نسبة (فلعله اراد) بالوجوب المعنى الثالث اعني (ما يتميز به الذات فانه تعالى متميز بذاته) عن جميع ما عداه (لابصفة تسمى الوجوب) فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغيروي والمخلص ان اريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقة فانه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن أن يكون امرا اثبوتيا وفي شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين والاول منهما عدمي بالضرورة والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضه (واما الامكان فلهذا الوجه بعينه) اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وان كان ممكنا قلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب



ولم يشربه الى الوجه الثاني كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتي وقد يتكلف اجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما ناقص ماهية الممكن او جزءا وبيطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتي من غيرها والالم تكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو محال في الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فله ممكن قبل امكانه امكان اخر (ووجه آخر هو انه) اي الامكان (سابق على الوجود) لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره (والصفة النبوتية متأخرة عنه) اي عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة (وربما يستعمل هذا) الوجه الآخر (في الوجوب) كما استعمله الامام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود سبعا ذاتيا (لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا) ولذلك صح أن يقال اقتضى ذاته وجوده فوجود الصفة النبوتية يستحيل أن يسبق على وجود موصوفها سبعا ذاتيا (ويكفيها) في الاستدلال على كون الوجوب والامكان امر اعدميا (امتناع تأخره) عن وجود الموصوف فلا يحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا بالانسلم تقدمه لجواز أن يكون معه وحينئذ نقول لاشبهة في أن الامكان او الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة نبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحادث ونظائره (ضابط) يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احدهما أساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية أساس الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر (ان كل ما تكرر نوعه اي يتصف اي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري) اي كل نوع كان بحيث اذا فرض أن فردا منه اي فرد كان موجود وجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على أنه حقيقته ومرة على أنه صفته فانه يجب أن يكون اعتباريا لا وجوده في الخارج (ولازم التسلسل) في الامور الخارجية المترتبة لموجودة معا (نحو التقدم فانه لو وجد) فرد منه (تقدم) ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك أن التقدم صفة لازمة لا يتصور انقضاء موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف أيضا كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدوث فانه لو وجد) فرد منه (لحدث) والا كان قد عيما فالموصوف به اولى بالتقدم فيكون الحادث قديما (والبقاء فانه لو وجد لبقى) والا انصف بالبقاء واذا كان البقاء قائما لم يكن الباقي باقيا (والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها) فيكون هناك موصوفية اخرى (والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة) والا كانت كثيرة فنقسم الوحدة (وانعزل فانه لو وجد لكان له تعيين) آخر (و) قس (على هذا) فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قل المصنف (والمنع ما ذكرنا) من أن وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه أن ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا لا بوجوب يقوم به وأما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك التقدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كافي غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرها هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله (وكذا) اي وكذا اعتباري ايضا (كل ما لا يجب) من الصفات (تأخره عن الوجود) اي وجود الموصوف (كالوجود) فانه على تقدير كونه زائدا يجب أن يكون من المعقولات النائية اذ لا يجب أن يكون ثبوت الماهية متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك (والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها) فانها صفات



لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب أن تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية  
لجاز انصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة (فهذا) الذي  
ذكرناه من القاعدتين (ضابط) واصل كلي شامل لموارد متعددة (اعطينا كههنا حذف المنة  
التكرار عننا فاحتفظ به) واعتز بشأنه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندئذ حال  
الامور الاعتبارية (واعلم ان هذه) الوجوب والامكان والامتناع التي نحن فيها (غير الوجوب  
والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا) في العقل او الذكر (وموادها) بحسب نفس الامر وذلك  
لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهي جهات  
ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فتكون اخص من جهات القضايا  
وموادها فان المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما آخر حينئذ  
اما أن يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد أسود واما أن يعتبر مجرد  
انصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كما عني في قولنا زيد أعمى  
والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال زيد يجب  
أن يكون أسوداً أعمى أو يمتنع أو يمكن كما يقال زيد يجب وجوده أو يمتنع أو يمكن وهذا الأخير  
هو الذي نحن بصدده اذ مر ادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية او السوادية  
او غيرهما وكذلك الحال في الممتنع والممكن (والا) اي وان لم تكن هذه غير جهات القضايا  
وموادها بل كانت عينا (لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها) اي كانت تلك الوازم من قبيل  
الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك (فادافئنا) مثلا (الوجبة واجبة للاربعة فنعني به  
وجوب الحمل) اي حمل الوجبة على الاربعة (وامتناع لاهـكل) اي انفـكال الاربعة عن  
صفة الوجبة (وهذا) اي وجوب الحمل الذي بين الاربعة والوجبة (غير الوجوب الذاتي)  
الذي بين الشيء ووجوده ألا ترى أن الاربعة واجبة الوجبة لا واجبة الوجود وأن الوجبة  
واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها وتحققه ما صورنا ذلك فلا تغفل  
عنه (وقد زعم بعض المجادلين انها) اي هذه الامور الثلاثة سوى الامتناع اذ لم يتدع احد كونه  
وجوديا (امور وجودية لوجوه) ثلاثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان (الاول  
الوجوب لو كان امرا عديا لم يتحقق الا باعتبار العقل له) اذ لا يتحقق للعدميات في انفسها انما تتحققها  
باعتبار العقل لها فيلزم أن لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه (والثاني  
باطل فن الواجب واجب في نفسه) مع قطع النظر عن غيره (سواء وجد فرض) من عقل (ام لا)  
يوجد فرض اصلا (بل ولو فرض عدم العقول كلها) وحينئذ لا يتصور أن يوجد منها فرض  
الوجوب قطعاً لم يقدح ذلك في وجوب الواجب (ولم يخرج) به (الواجب عن كونه واجبا)  
وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا (والجواب المقص بالامتناع والعدم) اذ كل  
منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل ام لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة  
والاتفاق والحل أن يقال انصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون  
تلك الصفة موجودة في احدهما الا يرى أن زيدا اعمى في الخارج وليس العمي موجودا فيه  
وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا طرفا لانصاف شيء آخر به وكذا  
الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كـالوجوب والامكان مثلا امرا عديا اعتباريا  
ان لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الامر الوجه (الثاني أن نقيضه الـلاوجوب وهو عدي  
لصدقه على الممتنع) فان الممتنع لا واجب (فهو وجودي والالزام ارتضاع المقيضين) وكذا  
نقول الامكان نقيضه الـلاامكان وهو عدي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي (والجواب المقص



بالامتناع لان تقيضه) وهو الامتناع (عدمى لصدقه على المعدوم الممكن) فيكون الامتناع  
وجوديا (وتحقيقه) اى تحقيق الجواب بطريق الحل (أن ارتفاع التقيضين بمعنى الخلو عنهما محال)  
اى يستحيل أن يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بأن لا يصدق شئ منهما عليه فلا يجوز أن لا يصدق  
على امتناعه واجب ولا انه ليس بواجب ولا يصدق عليه انه ممنوع ولا انه ليس بممنوع فكل مفهوم  
وجوديا كان أو عدميا مع تقيضه الذى هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما فلا يجتمعان فى شئ  
بأن يصدق عليه معا ولا يرتفعان عنه بأن لا يصدق عليه شئ منهما (واما) ارتفاعهما (بمعنى  
خلوهما عن الوجود فلا) استحالته فيه بل يجوز أن يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع  
واللاامتناع معدومين معا فى الخارج والسر فى ذلك أن اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا شئ  
كان تقيضه رفع ثبوته فلا يجتمعان ولا يرتفعان وإذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب فى نفسه كان  
تقيضه رفع وجوده فى نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان أيضا وليس تقيض وجود الوجوب فى نفسه  
وجود مفهوم اللاوجوب فى نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعنى ارتفاع وجوده فى نفسه  
أن يكون الوجوب موجودا فى نفسه الوجه (الثالث وهو لا ينسبنا أن امكانه لا) اى امكانه عدمى  
(ولا امكان له) اى ليس له امكان (واحد) لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفى  
ونفى الامكان (فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا) وكذا نقول لافرق بين قولنا وجوبه لا  
وقولنا لا وجوب له (وهو) اى هذا الوجه (قريب من) الوجه (الأول) لان محصولهما انه لو كان  
الامكان او الوجوب امر عدميا لم يكن الممكن ممكنا والواجب واجبا الا أن الملازمة هنالك تثبت  
بأن عدمى لا تحقق له الا باعتبار العقل وهما بأن الاعدام لا تمايز بينهما (والقصد هو النقض) فنقول  
امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد أيضا فلو كان الامتناع أو العدم عدميا  
لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل أن يقال قوائما امكانه لا معناه أنه متصف بصفة  
عدمية هي الامكان وقوائما لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما أن فرقا بين انصاف الشئ  
بصفة ثبوتية وبين سلب انصافه بها كذلك ايضا فرق بين الانصاف بصفة عدمية  
وبين سلب الانصاف بها وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان (بل لك طردهما  
فى كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا) من الصفات الاعتبارية التى تتصف بها الاشياء فى نفس الامر  
كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متعاقبة بعضها يدل على وجودية الوجوب  
والامكان وبعضها على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التى اختلف فيها وذكر  
هنالك ادلة متعاقبة فقال (ولو ثبت نفي شئ فقل هو اما وجودى او عدمى) اى اذا اردت نفي شئ  
كالوجوب مثلا بالكلية فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما أن يكون وجوديا او عدميا (وكلاهما  
باطل اما كونه وجوديا فبديل كونه عدميا اولانه لو وجد) الوجوب مثلا (لكان اما زائدا) على  
ذات الواجب (اولا) يكون زائدا على ذاته اولانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا  
يكون زائدا عليها (ويبطل كل) من الزيادة وعدمها (بدليل نافية واما كونه عدميا فبديل كونه  
وجوديا وكذلك كل مشترك) بين قسمين او اقسام (يمكنك تقيضه بنفى قسميه) او اقسامه كقولك  
لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم  
بل هو أبدي لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بأمر عدمى كعدم الشرط او وجودى موجب  
كظريان الضد او مختار والكل محال (او) بنفى (مذهبين متقابلين فيه) كأن يقال لو كان العالم  
موجودا لكان اما قدما او حادثا وبطل كل واحد بدليل نافية (وكثير من شبه القوم) فى الاشياء التى  
يرومون تقيضا (من هذا القبيل) الذى نهناك عليه على وجه كل (فتتركها) اى تترك تلك الشبه  
الكثيرة ولا تذكرها فى مواضعها (لانه) اى لان ذلك الكثير من الشبه فأتته أولا نظرا الى المعنى وذكره



ثانياً نظراً إلى اللفظ (عندك بعد الوقوف على المأخذ العام إيراداً وإبطالاً على طرف التمام) يعني قد نبهناك على مأخذ إيرادها وإبطالها على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك إيرادها وإبطالها فلا حاجة بنا إلى التصريح بها في مواضعها قال الميداني قولهم هو على طرف التمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والتمام ثبت ضعيف بسببه خصاص البيوت من القصب أي فريجهما يقال أنه ثبت على قدر قامة المرء \* (المقصد الثالث في إبحاث الواجب لذاته وهي أربعة أحدها أنه) أي الواجب لذاته (لا يكون واجباً بالغير واللازم من ارتفاعه) (الغير ارتفاعه) (لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة) (فليكن) الواجب لذاته (واجباً لذاته) هذا خلف واعتراض عليه بأننا لنسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير إنما يلزم ذلك إذا لم تكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاماً وارتفاع المعلول إنما يلزم من ارتفاع العلة إذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع أما إذا كان له علة أخرى فلا وإيضاً بما كان ارتفاع ذلك الغير محالاً والمحال جاز أن يستلزم المحال والجواب أن ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاماً لم يتصور أن يكون ذلك الثبوت معللاً بغيره واللازم توارداً للعنتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فإذا فرض أنه معلل بالغير لم يكن معللاً بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجباً لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعاً وربما يغير الدليل فيجيب بأن الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه إليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما (وثانيهما أنه لا يكون) الواجب لذاته (مركباً لا) من أجزاء متمايزة (في الخارج ولا) من أجزاء متمايزة (في الذهن والاحتياج) الواجب لذاته في ذاته ووجوده (إلى جزئه) بحسب نفس الأمر (وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الأمر) (إلى الغير ممكن لا يقال) كون المحتاج إلى الغير مطلقاً مكملاً (ممنوع بل المحتاج إلى العلة هو الممكن و) أن سلم أن المحتاج إلى الغير على الإطلاق ممكن لكن (جميع أجزائه هي ذاته) لا غيره (ولا يخرج الاحتياج إليها) أي إلى الأجزاء كلها (عن كونه) بحيث يجب (وجوده لذاته لانا نقول) جميع أجزائه وان كان ذاته لكن (كل واحد من أجزائه ليس ذاته) بل هو غيره فإذا كان مركباً (فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير) الذي هو كل واحد من أجزائه (كافي في وجوده) بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجاً إلى غيره فلا يكون واجباً (وثانيها لو كان) الوجوب (وجودياً) أي موجوداً في الخارج (لم يكن زائداً على ماهيته) أي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية (والا) وان لم يكن كذلك بل كان زائداً على الماهية (لكن) الوجوب الموجود (محتاجاً) إلى الماهية إذ لا بد أن يكون عارضاً لها قائماً بها والعارض محتاج في وجوده إلى معروضه (فيكون ممكناً) مستنداً إلى علة (وبعاليها) أي بماهية الواجب (لامتناع تعليله بغيرها) والاحتياج الواجب في وجوبه إلى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجباً وجوباً ذاتياً هذا خلف (وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد) لما استعرفه من أن الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته (وما لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها) وذلك لأن وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعاً ووجودها متأخر عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده أما لذاته أو لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتين فيكون وجوده متأخراً عن وجوبها بمراتب (ويلزم وجوب الماهية قبل وجوبها) بمراتب (هذا خلف لا يقال هذا معارض بأن) أي الوجوب (نسبة والنسبة متأخرة عن المنسبين قطعاً) فيكون الوجوب متأخراً عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائداً عليها (لانا نقول) إنما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقاً بل على تقدير كونه موجوداً (وكونه نسبة ينافي افترض المذكور وهو كونه موجوداً) لأن النسب عندنا اعتبارية لا وجودية فلا يكون كلامكم معارضاً لكلامنا (ورابعها أنه لا يكون) الوجوب (مشتركا بين اثنين لأنه نفس الماهية) فلو كان



مشتركاً بينهما المكان نفس ماهيتهما (والمشتركان في الماهية لا بد أن يتمايزا بتعين فيلزم) حينئذ (تركبهما)  
 من الماهية والتعين (وأنه محال) لما مر من امتناع تركيب الواجب (لا يقال لأنفس الماهية)  
 لجواز أن يكون عارضاً لها فلا يلزم تركيب الواجب (لأننا نقول المدعى) هو (أنه لا يكون) الوجوب  
 وجودياً مشتركاً وقد بينا أنه لو كان وجودياً كان نفس الماهية (والأظهر أن محال هذا الحكم  
 على برهان التوحيد ليطهر امتناع الاشتراك مطلقاً) \* (المقصد الرابع في إبحاث الممكن لذاته وهي)  
 أيضاً (أربعة أحدها قال الحكماء الامكان محوج للممكن (إلى السبب) أي الامكان علة احتياج  
 الممكن إلى المؤثر (وفي إثباته منهجان الأول دعوى الضرورة فإن الممكن ما يتساوى طرفاه) أي وجوده  
 وعدمه بالنظر إلى ذاته (ومعنى كونه) أي كون الامكان الذي هو ذلك التساوى (محجوجاً)  
 للممكن (إلى السبب أنه لا يترجح أحد طرفيه) على الآخر (الامر) مغاير للممكن (يرجح أحدهما  
 على الآخر والحكم بعد تصورهما) أي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحول  
 الذي هو معنى كونه محجوجاً إلى السبب (ضروري) يحكم به بديهية العقل بعدم ملاحظة النسبة بينهما  
 ولذلك (تجزم به الصبيان) الذين لهم أدنى تمييز لا ترى أن كفتي الميزان إذا تساوت لذاتيهما وقال  
 قائل ترجحت أحدهما على الأخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي تميز وعلم بطلانه بديهية فالحكم  
 بأن أحد المتساويين لا يترجح على الآخر إلا بمرجح مجزوم به عنده بالانظر وكسب وهذا معنى كون  
 الامكان محجوجاً إلى السبب (بل) الحكم بالاحتياج في المتساويين إلى المريج (مرجوز في طباع البهائم)  
 أيضاً (ولذلك) تراها (تقرر من صوت الخشب) فإنه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين  
 بالنسبة إلى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه أن هناك مرجحاً رجحه عليه  
 فنفرت وهربت منه (قلنا ذلك) أي نفورها (لحدوثه لا لامكانه) فإنه لما حدث الصوت بعد عدمه  
 تخيلت البهائم أن لا بد له من محدث لأنها تخيلت تساوى طرفي الصوت وأن لا بد هناك من مرجح  
 (فإن قيل لو كان) الحكم بأن الامكان محجوج إلى السبب المؤثر (ضرورياً) أو ليس كما زعمتم (لم يكن بينه  
 وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق) إذ لا تفاوت بين الأوليات (ولم يختلف فيه) أيضاً (العقلاء)  
 لأن بداهة عقولهم حاكمة حينئذ (فلسا قدم رجوايه) وهو أن الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم  
 واحتمال التقيض بل هو لالتفاوت في تجريد الطرفين أو للاف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور  
 طرفي أحد الضرورين دون تصور طرفي الآخر وأنه يجوز أن يخالف في البديهي قوم قليل كيف  
 وقد أنكر طائفة البديهيون رأسا (وإن قيل أكثر العقلاء قالوا بخلافه) حيث يجوز وأرجحان أحد  
 طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك أن أكثر العقلاء لا يقدمون على إنكار  
 الحكم البديهي (فالمساوون) بل المليون قاطبة حكموا بخلافه (في تخصيص الله العالم بوقته) الذي  
 أوجده فيه بلا مرجح مخصص مع أن سائر الأوقات تساويه في صحة الإيجاد فيها (والمساوون  
 لغرض) عن أفعاله تعالى يعني الأشاعرة قالوا بخلافه (في تخصيص كل فعل) من أفعال العباد  
 (بحكم) مخصوص كالوجوب والحرمه والتدب والكرهية مع أن تلك الأفعال متساوية عنده  
 في صحة تعلق تلك الأحكام بها (والمعتزلة) خالفوه (في تعلق القدرة بالشيء مع أن نسبتها إلى  
 الصديق) أي إلى ذلك الشيء وضده (سواء وفي اختلاف الدوات في الصفات مع تساويها) في الذاتية  
 التي هي تمام ماهيتها عندهم (والحكماء) خالفوه أيضاً (في اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة) كالغرب  
 أو الشرق مثلاً مع تساوى جميع الجهات في قبول حركته إليها وعلى سرعة مخصوصة أو ببطء معين  
 مع تساوى نسبة حركته إليهما (وعلى فطيين) معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل  
 نقطتين متقابلتين على الفلك (و) في (اختصاص الكواكب بمواضعها) المعينة المساوية للمواضع  
 الآخر (و) في (اختصاص طرفي المتمم بمقدارهما) من الغلط والرقه (قلنا) لم يقل أحد من العقلاء



المذكورين بأن أحد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح (يلزمهم ذلك) في بعض احكامهم التي حكموا بها  
 (و) لكنهم (لا يلتزمون به) ولا يقولون به (بل يحتملون للجواب) ليندفع عنهم القول بوقوع احد  
 طرفي الممكن بلا سبب (قوية كانت الاجوبة اضعيفة فركزوا في عقولهم بطلانه) والاما  
 احتالوا في دفعه بأسرهم ولا اجتراء بعضهم على التزامه (وستفصلها) اي تلك الاجوبة القوية  
 والضعيفة في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب المنهج (الثاني) في اثباته (الاستدلال  
 عليه وفيه طرق \* الاول الماهية) الممكنة (مقتضية للتساوي) اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها  
 (فلو وقع احدهما للمرجح) من خارج (كان) ذلك الطرف الواقع (رابعا) واولي بهامن الطرف  
 الآخر فلا يصح كون مساويا له (وهو خلاف المفروض) الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية  
 الممكن ومناقض له (فلما عينا ناقضه) اي المفروض الذي هو التساوي (اقتضاء الذات له) اي لذلك  
 الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين أن ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك فنقضه  
 اقتضاء الذات احدهما (لاحصوله) اي لاحصول احدهما (للعلة) كما راعاه الخصم القائل بالاتفاق  
 وان احدهما المتساويين يقع بلا علة اصلا \* (الطريق الثاني واختاره الامام الرازي) في المحصل  
 والاربعين (لابد) للممكن (قبل الوجود أن يترجح طرف) اي يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث  
 يجب ان يترجح (و) ذلك (الترجح) الواصل الى حد الوجوب (صفة وجودية) لانه حصل بعد ما لم يكن  
 فلو جاز أن لا يكون وجودا لجاز أن لا تكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين  
 واذا كان الترتيب امرا وجوديا (فله محل) موجود لا متنازع قيامه بذاته او بعدمه (وليس)  
 ذلك المحل (هو الاثر) اي الممكن (والا كان) الاثر (موجودا قبله) اي قبل الترتيب السابق على وجوده  
 فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هذا خلف فلا بد هنا من شيء آخر موجود يقوم به الترتيب  
 (فهو المؤثر قلنا لانسلم) أن الممكن يجب أن يترجح وجوده قبل الوجود وماسيأتي من انه لا بد أن يترجح  
 وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد معنى على انه محتاج الى علة وهو المتنازع (بل يترجح مع الوجود)  
 وحينئذ جاز أن يقوم الترتيب بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر (وايضا) ان سلم  
 كون الترتيب سابقا على وجود الممكن (فالترجح) السابق (صفة الوجود فلا يقوم بغيره) لا متنازع  
 قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق أن الترتيب والوجوب المتجدد لا يجب أن يكون  
 موجودا لان العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يصح كون متصورا  
 فلا يستدعي محلا آخر موجودا في الخارج \* (الطريق الثالث له) اي للامام الرازي ذكره في الاربعين  
 و (قد بناء على قول الفلاسفة انه يمنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده) اي يمنع عدمه مفقدا بهذا القيد  
 وهو أن يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والامكان واجبا بذاته (والا) اي وان لم يمنع  
 كون عدمه قبل وجوده او بعده (فبزمان) اي فيكون تقدم عدمه على وجوده او تأخره عنه بزمان لان  
 المتقدم اذا لم يمكن أن يجتمع المتأخر كان التقدم زمائيا (ويجتمع الوجود والعدم) لان الزمان حال ما كان  
 معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هذا خلف (فهو) اي الزمان لا متنازع عدمه  
 كذلك (واجب) مستقر وجوده دائما (وانه يمكن لذاته تركبه من آفات منقضية) فلا يكون وجوبه  
 لذاته لما مر من استحالة تركيب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة (فوجوبه  
 بالغير) فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا (ولا يخفى انه) اي هذا  
 الطريق بعد تسليم مقدمانه يبطل كون الحدوث علة الحاجة اوجزها او شرطها و (لا ثبت  
 الدعوى الكلية) التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محوجا الى السبب  
 لا يصح القاعدة القائلة بأن الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز أن يكون ذلك بسبب  
 امر مختص بالزمان وقد عرفت أن الطريقتين الاولين لا يتحتم ايضا (فالامر انشاء) اي الطريق



الواضح المعبد (هو) المنهج (الأول) يعني دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور (وشبه المنكرين) لكون  
الممكن محتاجا إلى المؤثر (عدة) أي متعددة كثيرة الشبهة (الأولى) أن احتياجه إلى مؤثر سواء كان ذلك  
الاحتياج لا مكانه أو لغيره انما يتحقق إذا أمكن تأثير شيء في شيء لكنه غير معقول اذ (التأثير) في الوجود  
مثلا (أما حال الوجود) أي وجود الأثر (وهو محال لأنه لا إيجاد الموجد) وتخصيل الحاصل (وأما  
حال العدم وهو باطل) أيضا (لأنه جمع للتقيضين) وذلك لأن وجود الأثر مع التأثير لا يتخلف عنه أصلا  
كالانكسار مع الكسر والوجود مع الإيجاد وما فرض أن التأثير في الوجود أعني الإيجاد انما هو  
حال العدم = كان وجود الأثر أيضا في تلك الحال فيجتمع وجود الأثر وعدمه معا (ولأنه) أي الأثر  
حال عدمه (نفي محض فلا يصلح) هو في هذه الحالة أن يكون (أثرا) للموجد واذلا أثر له فلا تأثير ولا إيجاد  
منه حينئذ (ولأنه) أعني الأثر حال عدمه (مستمر) على ما كان عليه قبل أن يتعلق به تأثير وإيجاد  
(فلا يستند) هو مع كونه مستمرا على حاله السابقة على الإيجاد (إلى مؤثر الوجود) فقد بطل كون التأثير  
في الموجود حال العدم بوجوه ثلاثة وان شئت نفي التأثير في العدم قلت التأثير فيه أما حال كون الأثر  
معدوما وهو تخصيل الحاصل وأما حال كونه موجودا وأنه جمع للتقيضين وأيضاً هو حال  
الوجود لا يصلح أثرا للمعدوم وأيضاً هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل أن يتعلق به الاعداد فلا  
يستند إلى مؤثر العدم (والجواب أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجوه قبل) أي قبل الإيجاد  
فانه تخصيل لما كان حاصل قبل هذا التخصيل وهو محال بديه (والأفلا إيجاد للموجود) بوجوه  
مقارن للإيجاد لأن حصول الأثر مع التأثير زمانا وذلك تخصيل للحاصل بهذا التخصيل ولا استحالة  
فيه (ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا يحدث صفة) في نفسها (أصلا كهذه السخونة وهذا الصوت)  
لأن حدوثها أما حال عدمها وهو اجتماع التقيضين أعني الوجود والعدم وأما حال وجودها وهو  
حصول الحاصل أو قول لزم أن لا يحدث صفة في شيء من مؤثر يحدثها لأن حدوثها وإيجادها  
أما حال الوجود أو العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها إلى أمر يحدثها  
أمر بديهي فانتقض دليلكم قطعاً (والحاصل أن ذلك) الذي ذكرتموه من استحالة التأثير حال  
الوجود أو حال العدم (ضرورية بشرط المحمول) فأن التأثير في وجود الأثر بشرط الوجود  
أو بشرط العدم محال فسلم التأثير في الوجود مثلاً ضروري بشرط اتصاف الأثر بالوجود  
أو العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول (وهو) أي هذا المذکور أعني الضرورة  
المشروطة بالمحمول (لا ينافي الامكان الذاتي) لأن الملاحظ فيه الذات دون ما لها من الصفات  
فامتناع التأثير بشرط إحدى هاتين الصفتين لا ينافي امكانه بالنظر إلى ذات الممكن في زمان كل واحدة  
منهما وتحريره أن يقال قولنا التأثير أما حال الوجود أو حال العدم وكلاهما باطل أن أردت به  
أن التأثير أما بشرط الوجود أو بشرط العدم فالحصر ممنوع بأن التأثير في ذات الممكن من حيث  
هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان أردت به أنه في زمان الوجود أو زمان العدم اخترنا  
أنه في زمان الوجود كما مر \* ومنهم من أجاب بأن التأثير في زمان الخروج من العدم إلى الوجود وليس  
ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوزة تقدم  
التأثير على حصول الأثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الأثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك  
اجتماع الوجود والعدم أصلاً \* الشبهة (الثانية) وهي أيضاً الدالة على أن الممكن غير محتاج  
إلى مؤثر لا مكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو محال اذ (التأثير) إما في الماهية أو الوجود  
أو الموصوفية به) لأنه إذا لم يكن التأثير في شيء من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض  
مؤثراً باقياً اليها (وقد بطلت) هذه الأقسام كلها فيما مر لأن جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا  
جعل الوجود وجوداً وأيضاً هو حال فلا يقبل تأثيراً والموصوفية عدمية فلا تكون أثراً (والجواب أنه)



اى التأثير (فى الوجود) الخاص (اى فى الهويات كإمر) من أن المجهول هو الوجود الخاص  
 لاما هية الوجود وقد سبق منا تحقيق أن تأثير المؤثر فى اى شئ هو بما لا مزيد عليه (واضافينى)  
 ما ذكرتموه (الحدوث) اى حدوث الصفات المحسوسة عن يحدتها لان تأثيرها ما فى ماهيتها او وجودها  
 او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه \* الشبهة (الثالثة الحاجة والمؤثرية لوجودها)  
 فى الخارج (تسلسل) اى لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ  
 لا يتصور قيامها بذاتها للحاجة حاجة اخرى فينتقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية  
 لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذ لم تكونا موجودتين  
 لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا لامكانه ولا لغيره ولم يكن شئ متصفا بالمؤثرية فى الممكن  
 اصلا وهو المطلوب (والجواب انه لا يلزم من كونهما) امرين عدميين (اعتباريين متفاوتهما)  
 عن غيرهما (بمعنى ان لا يكون الشئ) فى نفس الامر (محتاجا ومؤثرا) اى متصفا بالحاجة والمؤثرية  
 فان الامور العارضة العدمية تتصف بها الاشياء فى انفسها (كلامتناح والعدم) فانها موصوفان اعتباريان  
 لوجودهما فى الخارج مع أن المتنع والمعدوم متصفان بهما قطعاً (فان قيل لو ثبتت) اى لو ثبتت  
 الحاجة والمؤثرية لشئ وانصف ذلك الشئ بهما (فاما وجودية ن واما عدميتان) اذ لا يخرج عنهما  
 (ويطّل كل) اى كل واحد من كونهما وجوديتين او عدميتين (بما عرفت) أما باطلال الوجودية  
 فيلزم التسلسل لانها من الانواع المتكررة التى عرف حالها فى الضابط المتقدم وأما العدمية فبأن يقال  
 هما ايضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس ما مر فى الوجوب (فقد عرفت الجواب)  
 عن ذلك فيما شرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو أن يقدح فى دليل الوجودية او دليل  
 العدمية بما عرفت فيه من الخلل (والنقض بحاله) هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما  
 اعتباريين وما توسط بينهما اعنى قوله فان قيل من تمة الاول والمراد أن هذه الشبهة كالاوليين منقوضة  
 بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضى أن لا تحدث هذه الصفات لانها لم بالبدئية انما على تقدير  
 حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها \* الشبهة (الرابعة) وهى مخصوصة بتنى  
 كون الامكان محوجاً أن يتصل (لواحوج) الامكان (فى الوجود) الى المؤثر (لاحوج فى لعدم) ايضا  
 الى المؤثر (لاستواء نسبتها اليه) اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية  
 عنهما معاً فكما أن الوجود ممكن كذلك العدم ممكن (بكر العدم نقي محض لا يصلح اثر) لشئ  
 سواء كان عدماً اصلياً او طارئاً وفى الاصل مانع آخر وهو انه مستقر لتأثير فيه متصلاً بالحاصل  
 فوجب أن لا يكون الوجود ايضا اثر لشيء (والجواب ان العدم ان يصلح اثر باطل دليله) ~~عدم~~  
 لبطلان اتفاء اللازم حينئذ (والا) وان لم يصلح (منعنا الملازمة) اى لانسلم انه لواحوج فى الوجود  
 لاحوج فى العدم (للفرق بين وهو أن لوجود يصلح اثر دون العدم) فيكون الامكان  
 محوجاً فى الجانب الذى يصلح اثر ولا يلزم منه أن يكون محوجاً فى الجانب الذى لا يصلح لذلك  
 قطعاً (و) لئلا نقول ابتداء من غير ترديد (ان سألنا) الملازمة المذكورة فى دليلكم (فلانسلم ان العدم  
 لا يصلح اثر لشيء) اى لانسلم بطلان اللازم (فان عدم المعلول عندنا عدم العلة) فانه لولا أن العلة  
 معدومة لم يكن المعلول معدوماً (لا يقال لوجاز استناد العدم اليه) اى الى العدم كما ذكرتم من  
 استناد عدم المعلول الى عدم العلة (بجواز) ايضا (استناد الوجود اليه) اى الى العدم (وانه)  
 اى جواز استناد الوجود الى العدم (بتنى الحاجة الى وجود المؤثر) فى العالم فيستدب اثبات  
 وجود الصانع (لانا نقول) هذا كلام على السند مع أن الملازمة ممنوعة (اذ الضرورة) العقلية  
 (بحكم يجوز ذلك) اعنى استناد العدم الى العدم (وامتناع هذا) اعنى استناد الوجود الى العدم  
 (فلانصح) تلك (الملازمة) اصلاً \* الشبهة (الخامسة) وهى ايضا مخصوصة بتنى كون الامكان



محوجا (لو كان المحوج) الى المؤثر (هو الامكان لا حوج) اليه ايضا (حال البقاء لثبوته حينئذ) اى  
ثبوت الامكان للممكن في حال البقاء (فانه لازم للماهية) الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هي  
فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله  
الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا (والثاني باطل لان الحاصل به) اى بتأثير المؤثر حال البقاء  
(ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله) اى قبل البقاء (لم تحصل الحاصل وان كان)  
الحاصل به (امرا متجددا لم يكن) ذلك المؤثر بتأثيره (موجبا للباقي) الذى هو المتصف  
بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء (بل) موجبا (لامر آخر) فلا يكون مؤثرا فى الباقي والمقدر  
خلافه (لا يقال تأثيره فى بقائه) الذى هو امر متجدد (لا فى ذاته) بحسب أصل الوجود الذى  
كان حاصل (لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء) ولا تأثير فيها كما اعترفتم به (قبيق) الذات (بلا مؤثر)  
فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هذا خلف (والجواب انه) اى  
التأثير فى الممكن الباقي (ليس تحصيليا للعاصل ولا) تحصيليا (للمتجدد بل) تأثيره فيه هو أن يكون  
(دوامه لدوامه) كما كان وجوده أولا من وجوده (فان سمي الدوام متجددا) لانه لم يكن حاصل في أول  
زمان الوجود (صار) النزاع (امطيا) لانا نقول التأثير فى دوام الوجود الحاصل أولا لا فى امر متجدد هو  
وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تأثير فى الوجود الحاصل أولا بل فى امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد  
والاختلاف فى أن المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم أن الجواب الأول مذكور فى نقد المحصل وليس فيه  
انه لا تأثير فى ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المصنف بل فيه أن تأثير المؤثر فى امر جديد هو البقاء  
فانه غير الاحداث فهو مؤثر فى امر جديد صار به باقيا لا فى الذات الذى كان باقيا ومعناه انه اذا اخذ  
الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور أن يفيد المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والالزام تحصيل الحاصل  
واذا اخذ وحده كان بقاءه مستفادا منه ولا شك أن البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار  
دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما اثره ولا فرق الا فى تسمية البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح  
المقام بما لا مزيد عليه فى تحقيق المرام أن يقال كما أن اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه لم يكن  
مقتضى ذاته لاستواء نسبه الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به  
فى الزمان الثانى وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبه الى طرفيه امر لازم له فى حد ذاته فكما  
استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحالة اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وكما أن اتصافه  
بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا  
والاول هو اتصافه بأصل الوجود والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود فهو فى وجوده ابتداء وفى استمراره  
محتاج الى المؤثر الذى يفيد الوجود ويدعمه على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويدعم له ذلك  
الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه  
امران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج وقد نهت على معنى التأثير والابحاد فيما سبق ومن قال  
ان التأثير فى الباقي تحصيل للحاصل فتدوهم أن المؤثر يحصل فى الزمان الثانى أصل الوجود الذى  
كان حاصل او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن الماخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير  
اذا كان فى امر متجدد لا يكون تأثيرا فى الباقي البتة فقد توهم أن ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو ايضا  
باطل لان التأثير فى ذلك الوجود الحاصل لا فى أصله بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد وما يقال  
من أن المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه  
من أن وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فتكون من امره على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال  
بتغير العبارات الشبهة (السادسة لو كان) الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان (للحوادث)  
التي نشاهد (مؤثر) اما حدوثها واما امكانها (فاما) أن يقال ذلك المؤثر (قديم فيلزم حدوثها)



اي حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة (بلاسبب) مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في أن ذلك المؤثر القديم موحود فيها (واما) ان يقال ذلك المؤثر (حادث) فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا (فيسلسل) وهو محال (قلنا) المؤثر في الحوادث قديم (مختار عندنا) وقوله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على ان يختار بلاسبب يدعوه اليه فان ذلك هو المكمل في الاختيار (والترجيح) الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الاخر (لاداع) يدعوه الى اختيار ذلك المقدور (غير الوقوع) اي وقوع احد المتساويين (بلاسبب) مؤثر والثاني هو المحال لانه ترجح أحد المتساويين من طرفي الممكن بلاسبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجح من غير مرجح اي من غير داع يدعوه لامن غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو مرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو أن المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كانت ارادته لاحدهما ما اية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه أن يقال لم انصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى قلنا الكلام اليها وزم تسلسل الارادات وان لم يسند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلاسبب فان قيل الارادة واحدة ~~يمكن~~ يتعدد نعتها بحسب المرادات قلنا فيلزم حينئذ التسلسل في العلاقات \* الشبهة (السابعة جملة الحوادث) التي وجدت الى الآن من حيث هي جملة الاشياء حادثه وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محجوبا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن (لا علة لها والا فاما حادثه فتكون) تلك العلة (داخلة في الجملة) الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها (وهي) اي تلك العلة (خارجة عنها) لان المؤثر في الجملة لا بد أن يكون خارجا عن الاثر فتكون داخله وخارجة معا هذا خاف (واما قديمة فصدوره لا مؤثر) ادلا يجوز أن يؤثر ذلك القديم فيها لان تأثيره فيها ان كان قديما لم قدم الحوادث اذ لا يعقل تأثير حقيقي بلا حصول اثر وان كان حادثا لم أن يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فتكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فنقل الكلام اليها فيلزم التسلسل (والجواب انها) اي المؤثرية صفة (ذهنية) فتختار أن المؤثر في جملة الحوادث قديم وأن له تأثيرا متجددا ~~يمكن~~ صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تأثير آخر فلا يتسلسل ولقائل أن يقول الاتصاف بحدوث وان كان عدميا محتاجا الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة ~~كافية~~ في ذلك قلنا قد مر أنفا وجه الاشكال فيها \* الشبهة (الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قضية الهارب من السبع) اي نعلم بالضرورة أن قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وأن افعاله صادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم بالضرورة ايضا أن الهارب من السبع اذا عثر له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه أن يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الاخر وكذا الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فثبت وجد ~~يمكن~~ حدث بلاسبب (والجواب ما قد عرفت) من أن مثل ذلك ترجح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل انما المحال ترجح احد طرفي الممكن بلاسبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا الجواب (خاتمة) للبحث الاول من ابحاث الممكن (فالمتكلمون المحوج) اي السبب (هو الحدوث) لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في حروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته لا تبقى بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة واهذا يبيّن بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لا محوج في جانب العدم فيلزم أن تكون الاعداد الازلية معللة مع كونها



مستمرة واسكن منظور فيه أما الأول فلانه ليس لماهية المعصن خروج من العدم الى الوجود  
مسمى بالحدوث والا كانت حالة الخروج عارية عنهم معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم والاتصاف  
بالوجود فاحتياجهما الى المؤثر في هذا الاتصاف وقضية البناء ككاذبة فان البناء ليس علة موجودة  
للبناء حقيقة وكلامنا في علة الموجودة بل هو بحركة يده مشاعلة لحركات الآلات من الخشببات  
واللبنات وتلك الحركات علة معدة لا وضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة  
الى علل قاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها وأما الثاني  
فلأن العقل لو جوز وجود الحادث لذاته لما طلب علة أصلًا تظهر أن ذلك الطلب للملاحظة  
امكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم أولا وبالوجود ثانياً وأما الثالث فلما عرفت في جواب  
الثبوتية الرابعة من أن عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستقرين (وقيل) المحوج الى المؤثر  
هو (الامكان مع الحدوث) فيكون كل منهما جزءاً من العلة المحوجة (وقيل) المحوج هو (الامكان  
بشرط الحدوث) فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطاً لعليته أو تأثيرها قالوا دليل  
الفرق بين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطاً واما شرطاً  
(وقيل السك) أي كل واحد من الاقوال الثلاثة (ضعيف) قاله الامام الرازي (لان الحدوث صفة  
للوجود) لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعاً (فتأخر) الحدوث (عن  
الوجود) لان صفة الشيء متأخرة عنه (وهو) أي الوجود (متأخر عن تأثير العلة) أي عن اليجاد  
(التأخر عن الحاجة) لان الشيء اذا لم يتحقق في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والمنتهى  
(للتأخر عن علة حاجته) بالضرورة (فيلزم) على تقدير كون الحدوث علة للحاجة أو جراً لها  
أو شرطاً (تأخره عن نفسه بمراتب) اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني  
لان جزء العلة متقدم عاها ولا يظهر في العبارة أن يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمآل  
في المعنى واحد قال المصنف (ويحتمل) أي ما ذكره هذا القائل (مغالطة) نشأت من اشتباه  
الامور الذهنية بالحارجية وتنزيهاها منزلتها (لانهم لم يريدوا) بقولهم ان الحدوث علة الحاجة  
أو جرها أو شرطها (الأن حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث) اما رده أو مع الامكان وهذا  
حق لا شبهة فيه (لان الحدوث علة في الخارج) للحاجة (فيوجد) الحدوث في الخارج أولاً  
(فيوجد الحاجة) فيه ثانياً لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما  
علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا  
الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفاً في حد ذاته  
بالحاجة الى غيره فكأن اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف  
أو غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية يحتاج اليها والفرق بين الوجودية والعدمية أن الوجودية  
تحتاج الى العلة في وجودها أيضاً دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى أنه اذا قيل لم اتصف  
زيد بالعمى كان سؤاله مقبولا عند العلة بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العمى في نفسه  
وكما يجوز أن يعمل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية بانصافه ببعض آخر منها كذلك  
يجوز أن يعمل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما أن العلل هنالك موصوفة بالتقدم  
على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضاً اذا عرفت هذا فلهذا في هذا المقام بيان أن علة  
اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى أن تلك العلة هي اتصافه بالامكان  
وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده أو مع غيره فورد عليهم أن اتصاف الحادث  
بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك  
عن اليجاد وهو أيضاً متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن أن يكون اتصافه بالحدوث



علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح لامغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به أن هذه الامور موجودات  
 خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقتات  
 بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة بها الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر  
 فلا بد لذلك الانصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر وأما قوله لانهم لم يريدوا به  
 الى آخره فان اراد به أن الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر  
 دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعاً وان اراد به انه علة للحكم والتصديق  
 بالحاجة فقط لم يمكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة  
 التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية انسبة الوجود  
 الى الماهية في تأخر عنها كالحديث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم  
 الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة وهذا توصف الماهية ووجودها  
 بالامكان قبل أن تتصف به وأما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونهما  
 موجودة (وثانيها) اي ثانی الجحاث الممكن (الممكن لا يكون أحد طرفيه) اي الوجود أو العدم  
 (اولى به لذاته) فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر  
 الى ذاته فلا يتصور حينئذ أن يكون احدهما اولى به لذاته والالم يكن هنالك تساوى قلت الممكن الخارج  
 من القسمة هو ما لا يقتضى وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انشكال الوجود عنه كالواجب ولا يقتضى  
 ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوى طرفيه لذاته (لوما يبين ان يلجأ فيه  
 الى بيان أنه لا يجوز أن يكون لأحد طرفيه بالنظر الى ذاته أولوية غير واصله الى حد الوجوب (ومنه  
 من جواز ذلك) اي كون أحد طرفيه اولى به لذاته (يقال طائفة العدم اولى بالامكانات السالبة) اي غير  
 القارة (كالحركة والزمان) والصوت وعوارضها ذلولا أن العدم اولى بها لبقاؤها ورتد بأن الوجود  
 غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضاءها التقضي والتجديد ليست قابلة للبقاء مع تساوى  
 نسبتها الى أصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالامكانات كلها اذ يكفي اهما في عدمها  
 انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء علتها فالعدم أسهل وقوعا وهو مردود  
 بأن سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى اولوية لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم  
 الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل  
 اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفسادها مظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات  
 الممكن (وانه) اي كون أحد طرفيه اولى به لذاته (باطل لان لطرف الاخر ان امتنع) بسبب تلك  
 الاولوية الناشئة من ذات الممكن (كان هذا) الطرف الاول لذاته (واجبا) فبصير الممكن اما  
 واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هذا اخف (والا) وان لم يمتنع الطرف الاخر (فاما أن يقع)  
 الطرف الاخر (بلا علة وانه محال) بديهية (لان المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى)  
 بان يمتنع وقوعه بلا علة (واما) أن يقع الطرف الاخر (بلا علة فهذا) اي ثبوت الاولوية للطرف الاول  
 (يتوقف على عدم تلك العلة) التي للطرف الاخر (ضرورة) اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الاخر  
 راجحا وأولى والالم يكن علة له (فلا تكون) تلك (الاولوية) الثابتة للطرف الاول ثابتة له (لذاته) اي لذات  
 الممكن وحده (بل) تكون تلك الاولوية ثابتة لذاته (مع انضمام ذلك) العدم (اليه والمفروض خلافه)  
 وهو أن الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا (فان قيل) اذا جوزتم حصول الاولوية  
 لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الاخر اليه فلنفرض أن ذلك الطرف هو الوجود  
 فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف الرابع  
 (فيكفي في) وقوع (الوجود عدم سبب العدم) منضمما الى ذات الممكن (وانه) اي ما ذكر من كون عدم



سبب العدم كافي في وجود الممكن (بغنى عن وجود المؤثر) في الممكنات الموجودة فيستد باب  
اثبات وجود الصانع (فلسفة العدم عدم) لان اعدام العلوات مستندة الى اعدام عللها (فعدمه)  
اي عدم سبب العدم (وجود) لان عدم العدم وجود قطعا (ويحصل المطلوب) وهو استناد  
وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع (وثالثها) اي ثالث  
تلك الابحاث (ان الممكن لا يحتاج الى العلة) المؤثرة في وجوده لما مر (وكون الاولوية) الناشئة  
من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب (غير كافية) في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك  
العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم  
في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لم يرجح الاخر لم يرجح احد المتساويين  
بلا سبب وان كان لم يرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقت كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية  
لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض أن اختصاص  
أحد الوقتين لم يرجح لم يوجد في الاخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت أن الاولوية وحدها غير  
كافية (فالم يجب) وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها (لم يوجد وهو وجوبه  
السابق) على وجوده لانه يجب اول وجوده من علته فوجد (ثم انه اذا وجد بشرط الوجود)  
واخذه معه (بمتنع عدمه) والاجاز اجتماع عدمه مع وجوده (وانه وجوبه الملاحق) لوجوده  
فانه وجد اولاً فامتنع عدمه ووجب وجوده (فله) اي فله الممكن الموجود (وجوبان) يحيطان بوجوده  
(وهما بالغير) لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه  
(فلا يتأهين الامكان الذاتي) لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا  
عن كونه موجودا وفس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محذوف باستناعين احدهما من عدم علة  
وجوده والثاني من عدمه (ورابعها ان الامكان لازم للماهية) الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه  
اصلا (والاجاز خلق الماهية عنه فيقلب الممكن منعا او واجبا) ان كان خلقها عنه بزواله  
عنها (او بالعكس) اي يتقلب المتنع او الواجب ممكنا ان كان خلقها عنه بمحذوفه لها بعد ما لم يكن  
(وانه) اي جواز خلقها عنه على احد الوجهين (يشفي الامان عن الضروريات) فيرتفع  
الوقوف عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز  
انقلاب بعضها الى بعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان  
المستندة الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والامتناع تلك الذوات  
تلك الذوات لا تنفك مقتضياتها من حيث هي هي (وربما يحج عليه) اي على لزوم الامكان  
لماهية الممكن (بأن) الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان (حدوث الامكان)  
لها واتصافها به (اما) أن يكون (لامر) يقتضي ذلك الاتصاف (وهو) اي الامكان باعتبار  
وقوعه صفة لها (ممكنا) لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون له امكان (فيستل)  
الامكانيات الى غير النهاية (ولا) يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه (فيلزم في الصانع)  
اي لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد الى شيء يقتضيها (او نقول حدوثه)  
للماهية (ان توقف على حادث) آخر (تسلسل) بأن يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية  
(والا) وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر (فاختصاصه) اي اختصاص حدوث الامكان  
(بذلك الوقت) الذي حدث فيه يكون (بلامرجح) هذا خلف (ولحق ان دعوى) وهي أن الامكان  
الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكها عنها (اظهر من) هذين  
(الدليلين) لانها قضية بدئية يحكم بها صريح العقل بعد تجريده طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين  
مناقشات لا تخفى على ذوى الفطنة وتقدير صحتها لا شبهة في خفاء مقدماتها (وربما يشكك عليه) اي



على لزوم الامكان للماهیة (بأن حدوث العالم) اى وجوده (غير ممكن في الازل) لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل لاستحالة أن يكون الحادث ازليا (ثم بصير) وجود العالم بل وجود ذلك الحادث (ممكنا لا يزال) فقد ثبت الامكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما (وكذا فاعلمة الباری تعالى) للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال (وايضاً فيحدث) للممكن المقدور (مع) بقاء (الوجود امتناع المقدورية) لان الوجود يمنع أن يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل (بعدم مكانه) اى بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال امكان الشيء بعد ما كان حاصله فلا يكون لازما (والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية) وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا مكانه ازلي اى ثابت ازلا كان الازل طرفا للامكان فيلزم أن يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان انصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الانصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان للماهیة الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلمة الباری اهما ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل طرفا لوجوده على معنى أن وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم أن الاولى لا تستلزم الثانية لجوار أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممنعا فلا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو الممتنع في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو أن امكانه اذا كان مستمرا أرل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه أمرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز انصافه به في كل منها لا بد لا تقط بل ومعا ايضا وجواز انصافه به في كل منها معا هو امكان انصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا يمكن فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على أنه قيد لاجزائه ونقول انه ممتنع في الازل ويمكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبرا بما س الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هذا امكان ذاتي اذ ليس انما يمكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير والمرتبة فيه أن الوجوب والامتناع بالغير انما يعرض للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا أوجد على احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك في استواء نسبتهما الى ذاته وأما الامكان بالغير فلا يجوز عرضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علان على شيء واحد ولا عرضه للواجب او الممتنع والا لم يبق الوجود أو العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال (و) الجواب (عن الثاني انه) اى كون المقدور مقدورا (امر اعتباري) فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله (و) ان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع (غير الامتناع الذاتي) بل هو امتناع ناشئ من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي (مع) انه قد ثبت فيما سبق (أن الباقي) حال بقاءه (مقدور) ومحتاج الى مؤثر يفيد بقاءه والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور (\* المقصد \* الخامس



في ابحاث القديم وهي امران) اي هي راجعة اليهما (احدهما أنه) اي القديم (لا يستند الى القادر  
 المختار) اي لا يكون اثر اصادر امنه (اتفاقا) من المتكلمين وغيرهم (والحكما انما اسندوه) اي  
 القديم الذي هو العالم على رأيهم (الى الفاعل) الذي هو الله تعالى (لاعتقادهم أنه) تعالى (موجب  
 بالذات) لفاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه (والمتكلمون  
 لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات) لم يمنعوا استناده) اي استناد القديم (اليه) تعالى (فالخاص جواز  
 استناده الى) الفاعل (الموجب اتفاقا) من الفريقين (بأن يدوم اثره) اي اثره الموجب (بدوام ذاته) فيكون  
 كلاهما قديمين مع استناد أحدهما الى الآخر (ويمنع استناده) اي وامتناع استناده (الى) الفاعل  
 (اختار اتفاقا) منهما ايضا (لان فعل المختار مسبق بالقصد الى اليجاد) دون فعل الموجب اذ لا قصد له  
 (وانه) اي القصد الى اليجاد (مقارن لعدم) اي لعدم ما قصد اليجاد (ضرورة) فان القصد الى اليجاد  
 الموجود ممنوع بديهية (فتزاعهم) في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا  
 على أن الحكماء جاوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بأن العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى  
 وأن المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بأن العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا  
 التزاع بينهم (عندنا الى كون الفاعل) الموجد للعالم (موجبا او مختارا) حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب  
 أو على أنه مختار لا تنققوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره  
 الامام الرازي ورد عليه بأنه يدل على أن المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار وليس الامر  
 كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا أولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا  
 عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه أن موجوده يجب أن يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم  
 قديما وهو باطل \* واعلم أن القائل بأن علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه أن يقول  
 ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بأن القديم يجوز  
 استناده الى الموجب الا أن ينزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا  
 الحال من الاشاعة زعموا أن عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابوهما شمس من المعتزلة  
 زعم أن الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحسية والموجودية معللة بحالة خامسة هي  
 الالهية وكلاهما قديمة والاشاعة كافة زعموا أن الله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم  
 بين أن يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى غير الاول باطل فتعين الثاني  
 فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتأويل النزل فيها قلت  
 قد يعتذر عن ذلك بأن القديم ما لا اول لوجوده فالحال لا يومق بالقدم الا أن يغير تفسيره بأنه ما لا اول  
 لشبونه وبأن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعديل القديم  
 بغيره وانت تعلم أن امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المصنف (وقد عثرت في كلام  
 القوم على منع الامرين) يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب  
 (اما استناده الى المختار فيجوز الامدى وقبل سبق اليجاد قصدا) على وجود المعلول (كسبق اليجاد  
 ايجابا فكأن ذلك) اي سبق اليجاد الايجابى (سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا) بأن يكون  
 اليجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات (ولا فرق بينهما) اي بين  
 اليجادين (فيما يهود الى سبق واقتضاء القدم) وحينئذ جاز أن يكون العالم واجبا في الازل بالواجب  
 لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معافى الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما أن  
 حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الامدى ما نقله  
 بعضهم من أن الحكماء متفقون على أنه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية  
 لا يقتضى وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه تقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترتل



غير واقع دائماً ويدفعه ما قد قيل من أننا نعلم بالضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجود محال  
 فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم الأثر فيكون اثر المختار حادثاً قطعاً وقد يقال تقدم القصد  
 على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود في أنه ما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زماناً  
 لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجودة قبل وبالجملة فالقصد إذا كان كافياً في وجود  
 المقصود كان معه وإذا لم يكن كافياً فيه فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا إلى أفعالنا (وأما استناد  
 إلى الموجب القديم) قيد الموجب بالقديم لأن استناد القديم إلى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة  
 اتما الكلام في استناده إلى الموجب القديم (فنه الامام الرازي لأن تأثيره فيه) أي تأثير الموجب  
 في القديم (أما في حال بقائه) أي بقاء القديم (وفيه إيجاد الموجود) وهو محال (وأما في حال عدمه  
 أو حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثاً) وقد فرضناه قديماً هذا خلف (فإن قلت قد يحتاج) ذلك  
 القديم (بالضرورة) إلى الموجب (في البقاء) فيكون مستمراً دائماً واما علمته الموجبة وذلك لأن الاحتياج  
 في البقاء أمر معلوم بالضرورة لا يجوز إنكاره (كالمعلول) الباقي فانه محتاج في بقائه (إلى علمته)  
 كاحتياج حركة الخاتم في بقائه إلى حركة اليد (والمنروط) الباقي فانه أيضاً محتاج في بقائه  
 (إلى الشرط) كالعلم المحتاج في بقائه إلى الحياة (والعالمية) المحتاجة في بقائها (إلى العلم وادقيراد  
 بقاء الشيء على وجوده وهو) أي بقاء الشيء على وجوده (نفس وجوده في الزمان الثاني والا) أي  
 وإن لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائداً عليه (فلا بد أن يكون موجوداً حاصل في ذلك  
 الزمان) فنقل الكلام إلى بقائه (ونسلم) قد براد بقاء الشيء (على عدمه) وبقاؤه على عدمه  
 نفس عدمه في الزمان الثاني إذ لو كان زائداً عليه لكان موجوداً قائماً بالمعدوم فظهر أن الإرادة  
 تتعلق بالشيء حال بقائه سواء كان موجوداً أو معدوماً فيكون في تلك الحال محتاجاً مستنداً إلى علة  
 وإذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الأشياء ولم يلزم منه إيجاد الموجود على وجه محال لم يكن  
 استناد القديم أي الباقي دائماً في بقائه ودوامه إلى موجب مستلزماً لإيجاد الموجود بل كان هناك  
 استمرار وجود مستند إلى استمرار وجود آخر (ثم انه) أي ما ذكره الامام في إبطال استناد القديم إلى  
 مؤثر موجب (معارض بوجوه \* الأول عدم بناء الوجود والفاعلية) أي عدم الأثر في الوجود  
 وهذا ظاهر ويأتي أيضاً فاعلية الفاعل لذلك الأثر لأن تلك الفاعلية ملزمة لذلك الوجود ومنافي لللازم  
 منافي للزوم وإذا كان كذلك (فلا يكون السابق منه) أي من عدم الأثر (شرطاً لهما) أي  
 لوجود الأثر وكون الفاعل فاعلاً له ضرورة أن شرط الشيء لا ينافيه وإذا لم يكن العدم  
 السابق شرطاً لهما جاز أن يكون الأثر المستند إلى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب  
 (الثاني هو) أي الأثر (حال البقاء ممكن لأن الامكان لازم) للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر  
 (والموجود إلى العلة هو الامكان) فيكون الباقي حال بقائه محتاجاً إلى المؤثر فما لا يكون له إلا حال البقاء  
 أعني القديم يجوز استناده في بقائه المستمر إلى المؤثر (الثالث إبطال كون الحدوث شرطاً للحاجة)  
 أي إبطال كون الحاجة إلى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه أعني كونه علة أو جزءاً  
 أو شرطاً فيجوز حينئذ احتياج القديم إلى المؤثر والامكان الحدوث معتبر في الحاجة إليه (الرابع  
 الواجب تعالى لو استجمع في الأزل شرائط المؤثرية) في اثر من الآثار (قدم اثره) المستند إلى تلك  
 المؤثرية الأزلية لا متنازع تخلف المعلول عن علمته التامة (والا) وإن لم يستجمع تلك الشرائط في الأزل  
 (توقف) تأثيره في أي اثر فرض (على) امر (حادث) معتبر في مؤثرية فنقل الكلام إلى ذلك الحادث  
 (ونسلم) لتوقف كل حادث على حادث آخر إلى غير النهاية والثاني باطل فتعين الأول فقد استند القديم  
 إلى المؤثر (الخامس الامكان محو في العدم) كما هو محو في الوجود (لما مر وانته) أي العدم  
 كعدم الحوادث (لأول له) بل هو مستمر أزلاً فقد جاز استناد المستمر في استمراره الأزلي إلى غيره



وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر (السادس زوجية الاربعة) مثلاً (معلقة بذاتها) من حيث هي  
 (دائمة معها) بحيث يستحيل انفسكا كها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلاً كان زوجيتها ازمية  
 ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استنادها لا اول له الى غيره (قلنا) جواب لقوله  
 فان قلت اى قلنا في جواب كل ما ذكرتموه (دليلنا) الدال على أن الباقي لا يجوز استناده محال بقاءه الى  
 المؤثر (اقوى) مما تمسكتم به في جوازه وذلك (لان المؤثر) في الباقي (حال البقاء اما لا اثر له) فيه اصلاً  
 فلا يكون مؤثراً فيه قطعاً والمقدر خلافه (او هو) اى تأثيره في الباقي (تحصيل الحاصل) فيكون  
 ايضا باطلاً بالضرورة (كما مر) هكذا اجاب الامام الرازى وقال وأما الاجوبة المفصلة فذكر  
 في المطولات قال المصنف (وقد عرفت ما فيه) اى ما في هذا الدليل من الخلل وهو أن التأثير في الباقي  
 وان كان قديماً هو أن يكون دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلاً للعاصل ولا في امر متجدد لا تعلق له  
 بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلاً عن أن يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة  
 بقوله (بل الجواب اما عن دعوى الضرورة) في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء (فالمنع) لان دعوى  
 الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة (وحكاية) العلة مع (المعلول) المستند اليها في البقاء (و) حكاية  
 (الشرط) مع المشروط الذي يستند اليه في بقاءه (فرع ثبوتها و) نحن (لأن قول به) اى بشبوتها  
 اذ لا علمية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا زوم وهذا  
 ظاهر على تقدير كونه تعالى مختار الكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجباً فكانه رجع الى مذهبه  
 ولم يلتفت الى فرض الايجاب (والعلمية) عندنا (نفس العلم) لا معلقة به مع قدمها كما ادعى قوله  
 نعم يتجه هذا على القائل بالحال (وارادتنا غير مؤثرة) اى لا مدخل لها في وجود افعالنا (فلذلك  
 جزئنا عنها بالموجود) الباقي حال بقاءه اذ لا تأثير من هنا ابتداء ولا دواماً فلا محذور بخلاف  
 ما اذا تعلق به التأثير ارادياً كان او ايجابياً فانه يستلزم ايجاد الموجود (واما عن المعارضات) الدالة على  
 جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب (فعن الاولى ان الشرط) في استناد الاثر الى المؤثر (كونه مسبوقاً  
 بالعدم وهو غير العدم السابق) وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وقاعدية الفاعل بل يجامعهما  
 ولقائل أن يقول كونه مسبوقاً بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية ذلك شرطية هذا ايضا  
 (وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له) وهو القديم (وما ذكرتم فيه) اى في الباقي الذي  
 لا اول له (مصادرة وفي غيره لا يفيد) يعنى ان اردتم بفواكم الاثر حال البقاء يمكن أن الاثر القديم كذلك  
 فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الامتناع كون القديم ممكناً  
 واثر الشئ وان اردتم به أن الباقي الذي له اول وهو في حال بقاءه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم  
 ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التأثير حال البقاء ههنا جاز ههناك ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة  
 فان الباقي الذي له اول قد يتصور فيه التأثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا اول له  
 اذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه (وعن الثالثة ان العقل) يبيته (يحكم بأن القديم  
 الذي هو مستمر الوجود في الازل (لا يحتاج) الى مؤثر يفيد الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا  
 هو مطلوبنا (ولا يجب) منه (كون الحدوث شرطاً) للحاجة ومعتبراً فيها وحده او مع غيره على أنها  
 قد تلزم شرطية الحدوث في قبول التأثير اذ قد أجبتنا عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق وههنا  
 بحث وهو أن القديم اذا لم يقبل التأثير اصلاً كان قبوله موقوفاً على انتفاء القدم الذي هو الحدوث  
 في الموجودات فيكون شرطاً له بلا شبهة وأما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه (وعن  
 الرابعة) ان المختار (انه) اى الواجب تعالى (متجمعة) في الازل (اشرائط الفاعلية لكنه) فاعل  
 (مختار) فله تأخير الفعل الى اى وقت شاء (ولا يلزم قدم اثره) انما يلزم ذلك أن لو كان موجباً بالذات  
 وهو ممنوع (وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم) وان كان جائزاً لما مر من أن عدم المعلول لعدم



العلة لكن هذا الاستناد امر (وهي حقيقة له في الخارج) فلا يلزم من جواز استناد العدم المستقر الى  
 العدم المستقر استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستقر الى الوجود المستقر استنادا حقيقيا وكلامنا  
 في هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم (وعن السادسة مثله) وهو أن يقال  
 الاربعة من الاعداد التي لا وجود لها وكنها ذواتا وجبتها ايضا من الاعتبار العقلية فاستنادها  
 الى ذات الاربعة استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز  
 الاستناد الحقيقي دائما (وثانيهما) أي ثاني الامر من مباحث القديم (انه يوصف به) أي بالقدم  
 (ذات الله تعالى اتفاقا) من الحكماء وأهل الملة (و) يوصف به ايضا (صفاته عند الاشاعرة) ومن  
 يحدوحدوهم قائم اجمعوا على أن الله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى (واما المعتزلة  
 فانكروه لفظا) أي أنكروا أن يوصف بالقدم ماسوى الله تعالى سواء كان صفته له اولم يكن  
 انكارا بحسب اللفظ (لكن قالوا به معنى قائم اثبتوا له) أي الله تعالى (احوالا اربعة لا اول لها  
 هي الوجود والحياة والعلم والقدرة) أي الموجودية والحياة والعالمية والقادرية فانها احوال  
 ثابتة لله سبحانه وتعالى ازلا (و) أثبت (ابوهاشم) منهم حالة (خامسة) هي (علة للاربعة) المذكورة  
 (وميزة للذات) أي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية (هي الالهية) فقد اثبتوا  
 مع الله في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله (كذا  
 قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه) الامور التي اثبتوها (احوالا)  
 لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا أن يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى  
 المشهور وايضا نعلم انهم أثبت منهم الخصال دون من عداهم (احتج المعتزلة) على نفي الصفات  
 القديمة التي اثبتوها الاشاعرة (بأن القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا)  
 مع ذاته تعالى (صفات) أي اوصافا (ثلاثة قديمة سموها قاسم) هي بمعنى الاصول واحدها اقنوم  
 قال الجوهرى واحسبها رومية (هي العلم والوجود والحياة) وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة  
 بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو (فكيف)  
 لا يكفر (من اثبت) مع ذاته تعالى (سبعة) من الاوصاف القديمة المشهورة (أو أكثر) كما اذا نسب اليها  
 التكوين او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالمقام واليد وغيرهما (والجواب انهم) أي  
 النصارى (انما كفروا لانهم اثبتوها) أي الاقانيم المذكورة (ذوات) لا صفات (وان تحاشوا  
 عن السمية بالذوات) وسموها صفات (فانهم قالوا بانها اقنوم العلم) وهو الكلمة (الى المسيح  
 والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا) واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون  
 اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وانما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله  
 ثالث ثلاثة لا يثبتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة  
 لاله واحد لا يكون كافرا (وسياتين في بحث الصفات) القائمة بذاته تعالى (تتمه لهذا الكلام وما غير  
 ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين) لان ماسوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق  
 حادث عندهم (وجوزة الحكماء اذا قالوا العالم قديم) على التفصيل الذي ستطالع عليه في البحث  
 عن حدوث العالم (واثبت الحرانيون من الجحوم) وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له  
 حرنان (قدماء خمسة اثنان) منها (عالمان حيان) والاولى كما في المحصل اثنان حيان فاعلان  
 (رهما الباري و نفس) أما الباري فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم وأما النفس والمراد بها ما يكون  
 مبدأ الحياة وهي الارواح البشرية والسمائية فهي حية لذواتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثه  
 لكانت مادية وفاعله في الاجسام التي تعاقبت بها تعلق التدبير والتصرف (وثلاثة لاهل ولا حية)  
 ولا فاعله بل واحد منها منفعل واثنان لافاعلان ولا منفعلان (هي الهوى والبصاء والذهر)



فهي بولي قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى وهي منتحلة بقبول الصور فلا تكون فاعلة والا لكانت  
مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالقضاء هو الخلاه ولولم يكن قديما  
لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر  
غير معتول والذهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زماني فيجتمع وجوده  
مع عدمه وهذا ان عني الخلاه والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب  
مستورا فيما بين المذاهب فقال اليه ابن زكرياء الطيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول  
في القدماء الخمسة (وستقف على مأخذهم في انشاء ما يرد عليك) في الكتاب وقد أشرنا نحن الى ذلك  
اشارة خفية (المقصد السادس في ابجاث الحدوث) وهي ايضا راجعة الى امرين (احدها  
أن الحادث هو المسبوق بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) اي لوجوده (اول هو)  
اي الحادث (معدوم قبله) اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقال له القديم  
الزماني (وفيل هو المسبوق بالغير) سبقا ذاتيا سواء كان هنالك سبق زماني اولا وهو المسمى بالحادث  
الذاتي وبازائه القديم الذاتي (فيكون) الحادث بالتفسير الثاني (اعم) منه بالتفسير الاول  
(اذ المعلوم القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى) الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره  
الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول (قال الحكماء) في اثبات الحدوث الذاتي (الممكن لذاته غير  
مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات (على ما بالغير) لان ارتفاع حال الشيء بحسب  
ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير وأما ارتفاع حاله بحسب  
غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين  
(فاذن لا وجوده) اي عدمه (مقدم على وجوده) تقدما (بالذات وهو) اعنى تقدم عدمه على الوجود  
بالذات هو (الحدوث الذاتي) ويظهر من هذا الكلام أن الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية  
الوجود بالعدم أيضا كالحادث الزماني لأن السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان  
وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان عدم لا تقدم له بالذات على الوجود  
والا كان علته له او جراً لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستقرة الوجود في الازل عندهم  
مع كونها محدثة حدودا ذاتيا (ويرد عليه) اي على الدليل الذي ذكره (ان عدم اقتضاء  
الوجود) وان كان امرا ثابتا له ممكن بحسب ذاته لكنه (لا يوجب اقتضاءه) اي اقتضاء الممكن  
(لذاته عدم ليكون عدمه سابقا) على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه (نعم لا اقتضاء الوجود وعدمه)  
لكونه مستندا الى ذات الممكن (سابق على اقتضاء الوجود) لكونه مستندا الى غيره فان جعل  
مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقية حدودا ذاتيا كما فعله الامام الرازي صح ان ثبت  
أن ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكره في اثباته أن ارتفاع الاول  
يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت أن ارتفاعه  
سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكره وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية)  
في الممكنات حتى يتصور هناك أن لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضاءه اذ لو كان الوجود عينها  
لم يتصور ذلك أصلا (نكتة \* الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه) اي على الحادث لان الحدوث  
عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بأمر سابق عليه (فهو) اي ذلك السابق (اما عدمه)  
الذي يمنع اجتماعه مع اللاحق (او امر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه)  
اي الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم عدمه كان الحدوث زمانيا لا متناجا اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر  
تقدم غير عدمه وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات بأسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق  
بعلمه سبقا يجمع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتي مختصا بالواجب تعالى (وثانيها) اي ثاني



ابحاث الحدوث (انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم) وهو الحدوث زماني (يستدعي مادة) اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسميا يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها (ومدة) اي زمانا (اما المادة فلانه) اي الحادث (فصل وجوده ممكن) وهو ظاهر (والامكان) امر (وجودي) لما مر من أدلة وجوده في باب (يستدعي محلا) لامتناع قيام الامكان بنفسه (موجودا) اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالعدم (وليس) ذلك المحل (نفسه) اي نفس ذلك الحادث الممكن (اذ لا يوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه (ولا) امرا (منفصلا) عن الحادث بالكلية لاتعلق له به أصلا فانه لا يصلح أن يكون محلا لامكانه قطعا ولا أمرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومبايناله في الوجود لان صفة الشيء لا تقوم بمباينته (كقدرة القادر مثلا) اي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من أن معنى امكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه (فانها) اي القدرة بل صحتها (معلقة بالامكان) اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بأن ذلك لكون الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا أن الصحة العائدة الى ذات المقدور وهي الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلالشيء بنفسه (متأخرة عنه) لتأخر المعلول عن علته وايضا امكان الشيء صفة له في نفسه لا بانقياس الى الناعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت أن لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مبايناله (فهو) اي ذلك المحل امر (متصل به) اي بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به (وهو المادة) ولا بد أن تكون قديمة عندهم والاحتياج الى مادة اخرى وفي المباحث المنشرية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالأعراض وتارة يوجد فيها كالصور وتارة يوجد معها كانهفوس الناطقة (فن قيل الاسكان امرا اعتباري كما سبق واسم معترفون به) والامور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الاسكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه (قلنا المراد بهذا الامكان) الذي يستدل به على وجود محله (هو الامكان الاستعدادي) وانه غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي امرا اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل سكاكه عنها كما لا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بحمل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لابه وغير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يؤهم الاستدلال بالامكان الذاتي فأراد توضيح المرام فقال (وتحقيقه) اي تحقيق كلامهم في هذا المقام (أن الممكن ان كني في صدوره عن الواجب تعالى امكانه) الذاتي اللازم لماهيته (دام بدوامه) لان الواجب تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بجل هنال ولا تفاوت لامن جهة القابل فاذا فرض أن امكانه الذاتي كلف في قبول الفيض لم يتصور تحلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول (والا) وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور (احتاج الى شرط) به يفيض الوجود من الواجب عليه (فان كان) ذلك الشرط (قد يدام) الممكن (ايضا) بدوام الواجب وشرطه اقديم فلا يتصور أن يكون الممكن الصادر من الواجب على أحد هذين الوجهين حادثا (وان كان) ذلك الشرط (حادثا) كان الممكن المتوقف عليه حادثا باضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا (احتاج الى) حادث (آخر) اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج ايضا الى حادث ثالث قبله (وهلم جرا فبتوقف كل حادث على حادث) الى ما لا نهاية له (فهى) اي تلك الحوادث المترتبة (اما موجوده معا وهو باطل لما سيأتى) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل



في الامور المترتبة طبعا ووضعها كونها موجودة معها (ولان ذلك المجموع) المركب من تلك الحوادث  
الموجودة على الاجتماع (يحتاج) لكونه حادثا (الى شرط آخر) حادث ايضا لما عرفت (فيكون)  
ذلك الشرط الاخر الحادث (داخلا) في المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها  
بجيب لا يشذ عنه شيء (خارجا) عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه (وانه محال وامامة تعاقبة)  
في الوجود يوجد بعضها عقب بعض (ولا بد له) اي لذلك المجموع (من محل يختص به) اي بالحادث  
المفروض أولا (والا) وان لم يتعلق ذلك المجموع بعمل كذلك (كان اختصاصه) اي اختصاص مجموع  
الحوادث (بحادث دون حادث آخر ترجيحيا بلا مرجح) فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او يتعلق بمحل  
لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من  
المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به (فاذن له) اي لذلك المحل (استعدادات متعاقبة كل  
واحد منها مسبوق بالآخر الى نهاية وكل سابق) من تلك الاستعدادات (شرط لاحق) وان كانا  
يجب لا يجتمعان معا في الوجود (ومقرب لعله الموجدة) القديمة (الى المعلول) المعين (بعد  
بعدها عنه) ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعدة عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف  
على ما لا يتناهي من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخرج كل واحد منها الى الوجود يقرب  
الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى تصل النوبة اليه فيوجد (وهو)  
اي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو (المسمى بالامكان الاستعدادي) لذلك الحادث  
(وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد) والقوة والضعف (فان استعداد النطفة للانسان اقرب  
واقوى (من استعداد العناصر له ولا يتصور التساوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم  
الصرف) والنقي المحض (فاذن هو امر وجودي ومحله) الموجود ايضا (هو المادة وهذا)  
الاستدلال الذي هو بالامكان الاستعدادي (مبنى على اصلهم الفاسد وهو نقي القادر المختار)  
والقول بالاجباب بناء على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص اجتماعه ببعض  
دون بعض الاختلاف استعدادات القوابل وسببين أن المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته  
ومنهم من اختار أن الامكان الذي استدله لا وجود له في الخارج وقال الامكان امر عقلي لكنه  
يتعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس هو موجود في الخارج اذ ليس لنا في الخارج  
شئ هو امكان بل هو امر ممكن ان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ  
في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذي هو موضوعه تعلق ذهني  
لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج (واما المادة فلو جهي \* الاول ان هذه الاستعدادات)  
المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض تقدم لا يجتمع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم  
الزماني) فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا  
الوجه لا يتناهي على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا  
بأن هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تفصوا عن هذا الجواب بأن القبلية  
والبعدية اللتين لا يجتمع فيهما القبل والبعد عارضان للزمان بالذات ولغيره بواسطة الا ترى انه اذا قيل  
ولادة زيد مثلا مستقدمة على ولادة عمرو اتجه أن يقال لماذا اذا اجيب بأن تلك كانت في خلافة  
فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل  
خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه أن يقل لم كان العام  
الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك  
والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر \* الوجه (الثاني ان عدم الحادث متقدم على  
وجوده ضرورة) اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده (والتقدم ليس نفس وجوده



لعروضه للعدم) ويستحيل أن يكون وجود الشيء عارضا لعدمه (ولأنه عدمه لان العدم قبل)  
 أي قبل الوجود (كالعدم بعد) أي بعد الوجود في كونه نفس العدم (وليس قبل كبعده) لأنهما  
 متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك أن ما به الامتياز اعني التقدم غير ما به الاشتراك اعني نفس  
 العدم (فأذن هو) أي التقدم (أمر زائد) على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لأنه نقيض  
 اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس أمرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به  
 ويكون معروضه بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (وجوابه أنا منع كون التقدم أمرا  
 وجوديا فإنه يعرض لعدم كما اعترفت به) حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده (والوجودي  
 لا يعرض لعدم) بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا (بل هو أمر  
 اعتباري) فلا يقتضي معروضا موجودا في الخارج ولما أمكن أن يقال كون التقدم أمرا ثبويا  
 مما يشهد به البداة اجاب بقوله (والحكم بثبوته) أي بثبوت التقدم في نفسه هو (الوهم) بديته  
 دون العقل (وحكمه) في المعقولات الصرفة (مردود كما في محيز الباري) فان الوهم يحكم بديته أن كل  
 موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة (و) كما في (كون كل مرقى مقابلا) للرائي (أو في حكمه)  
 كما في الأمور المشاهدة في المرآة وهذا الحكم باطلان لان الباري تعالى ليس بمتحيز أصلا وهو  
 مرقى في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بأنه موجود باطل فان قلت  
 هب أن القبلية واللاحقية عدميتان لكن الحكم بانصاف الأشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهية العقل  
 فلا بد لهما من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج  
 بل جاز أن يكون أمرا عقليا معروضا في نفس الأمر لما هو اعتباري \* (المرصد \* الرابع في الوحدة  
 والكثرة) فانه ما من الأمور العارضة للوجودات الخارجية والذهنية (وفيه مقاصد) \* المقصد  
 \* الأول الوحدة تساوق الوجود) أي تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة (وكل  
 موجود له وحدة) ما (حتى الكثير) الذي هو أبعد الأشياء عن الانصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له  
 ماهية وحدانية ما هو عين الانصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصة من العشرة (واحدة من  
 العشرات وهو) أي انصاف الكثير بالوحدة (لا يجمع تقابلهما) أي تقابل الوحدة والكثرة (فنه ما لم يعرضا  
 شيء واحد نعم عرض الوحدة بكثرة لا للكثير) الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض احد  
 المتقابلين للآخر انما المحل عروضه لمعرض الآخر فاعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة  
 عارضة لعشرية فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح  
 أن كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفت به قلت  
 المراد من عروض الوحدة لكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة  
 فنه عارضة لتلك الذات بالاملاحة كثرة وبعبارة أخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة  
للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من  
 جهتين ولنا أن نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات ولتكثر بالعرض (ولا جل ذلك) التساوي الذي  
 بينهما (ظن به فنه انهما) أي الوحدة (نفس الوجود) فنه كون الوحدة الشخصية نفس الوجود  
 الشخصي الثابت لكل موجود معين (ويطاله انه لو كان الوجود) الشخصي (نفس الوحدة) الشخصية  
 (لكان التقريبي) الواقع في الجسم الواحد (اعداما) لذات الجسم الشخصي وإيجاد الجسمين الآخرين  
 اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (وانه) أي كون التقريبي اعداما  
 (باطل اذ ليس شق البعوض بإبرته البحر الاخضر اعداما له وإيجاد البحرين الآخرين ضرورة والمجوز لذات)  
 بناء على انه مجرد استبعاد لا يشق الجواز العقلي (مكابر) لمقتضى عقله (لا يحاطب) ولا يشاطر  
 وانما مجوزه من مجوزه بناء على أن الصورة الجسمانية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها



الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصاليان والموجود في الحالتين  
 معا هو الهيمولي التي لا اتصال لهما في نفسها ولا انفصال بل تجماع كلامهما وهي هي وهذا  
 الدليل بعينه يدل على أن الوحدة ليست عين الشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جرى زالت  
 وحدته دون هويته الشخصية والا كان التقريب اعداما ويدل عليه ايضا أن الامور الكلية  
 موصوفة بالوحدة دون الشخص (وايضا فالوجود يجماع الكثرة والوحدة لا تجماعها) ومعنى  
 ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) أي من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله (موجود وواحد)  
 من هذه الحينية (بواحد وذلك دليل التغير) اذ لو كانتا متحدتين لكان اذا صدق احدهما على شئ من جهة  
 صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهي) أي الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لانها) أي الماهية  
 (من حيث هي تقبل الكثرة و) اذا اخذت (مع الوحدة تأباها) فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها  
 على قياس ما مر في بحث الوجود (والكثرة) ايضا (غير الماهية) بل زائدة عليها (لمثل ذلك)  
 فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت  
 آية عنها (و) الكثرة (غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع اجسام كياه في ظروف  
 متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فافرض ان اعدام تلك الاجسام  
 وايضا جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما  
 يدوران بمثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وايضا  
 فان كل أحد يعلم أنه واحد بلا كسب منه وكأن في التصريح بمساوفة الوحدة للوجود نوع اشعار  
 بيداها على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل  
 من الكثرة والكثرة اعرف عند الحيال من الوحدة فان النفس تدرك اول اجزئيات ترسم صورها  
 في آلتها ثم تنزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترسم في العقل أي في ذات  
 النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك للكل هو  
 النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها  
 من العارض لما ارتسم في آلتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الخال في العارضين  
 سواء اخذنا كليين او جزئيين فلو افيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة  
 بصاحبتهما الا أن الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى  
 من العكس بل لا يبعد أن يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي \* (انقصد \* الثاني  
 قد اختلف في وجودهما فثبتته الحكماء وادكره المتكلمون وقد اطالع) أنت فيما مر (على المأخذ)  
 من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه  
 وايضا لو كانت عدمية لم تتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي  
 نقبض اللا وحدة عدمية وايضا لا فرق بين وحدته لا ولا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا  
 وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب الثاني لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة  
 وامتازت عنها بخصوصية فلا وحدة واحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها  
 الى الماهية على كونها واحدة لا متناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية  
 كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما (ويخص الوحدة هنا)  
 دليل دال على كونها وجودية هو (انه لو كانت) الوحدة (عدمية لكان عدم الكثرة) التي تقابلها  
 لا متناع أن تكون عدم مطلقا او عدما لشيء آخر لا تقابلها واذا كانت عدم الكثرة (فالكثرة  
 اما وجودية والوحدة جزءا فتكون) الوحدة ايضا (موجودة) على تقدير كونها معدومة وهذا  
 خلاف مع أنه المطلوب (واما عدمية فتكون الوحدة عدم لا عدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله



عن الامام الرازي في باب التعيين (والجواب) عنه (ما سبق) هناك بعينه \* (انقصه \* الثالث) بين  
الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة الوحدة  
والكثرة ليست ذاتية) اي ليس بين ذاتيهما تقابل (لانما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص)  
اي ليستا منسوبيتين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا  
لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل  
اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي تجوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه  
على سبيل البديل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعيين الآخر  
فيه لا من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة  
كما ان الوحدة جزءها (ولان الوحدة متقدمة) وجوبا (على الكثرة) لانها مبدؤها وجزء منها  
(فلا تكون) الوحدة (مضافة) للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر  
وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضاييف (ولا ضدا لها) اذ ليس  
احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا (و) الوحدة (مقومة) للكثرة (فلا تكون) الوحدة  
(عدما) اها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والمملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما  
لا يقوم الاخر (ولا ضدا) ايضا لان احدهما الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التكوين  
دليلا على نقي التضاييف والتضاد لان دلالة التقدم على نقي التضاييف ظاهرة جدا ويقرّب منها دلالة  
على نقي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل المملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل  
الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التكوين دالا على نقي ما عدا التضاييف اظهر دلالة عليه  
واما دلالة على نقي التضاييف فانما تظهر اذ لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة  
والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة  
بالعرض وذلك لاضافة عرضتهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد) اي الوحدة (مكيال  
للعدد وعادته) بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فبقي بالكيفية (واعدد مكيال بالوحدة  
ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس) فلذلك لم يجز أن يكون الشيء  
واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه مكيال وهو محال لان المكيالية  
والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضاييف بالعرض وبين عارضيهما تقابل  
التضاييف بالذات وكذا تقول الوحدة علة والكثرة معلولة لهما والعلة والمعلولة من الامور  
المتضايفة قل المصنف (واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا يتقسم الى امور تشاركه  
في الحقيقة) سواء لم يتقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم  
الى اعضائه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء بحيث يتقسم الى امور تشاركه في الحقيقة) كفرادين  
او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كالناس  
وفرس وجماد داخل في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فلا ولي أن يقال الوحدة تكون  
الشيء بحيث لا يتقسم والكثرة كونه بحيث يتقسم (ولا يخفى أن تقابلهما) اي تقابل المذكورين  
في تعريف الوحدة والكثرة (بالسلب والايجاب وانه) اي تقابل السلب والايجاب (تقابل  
بالذات) فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكره  
(الا أن يجعل) اي الوحدة والكثرة (امرين يتبعهما ذلك) المذكور في تعريفهما اذ حينئذ  
جاز أن لا يكون تقابلهما بالذات (و) لكن (لم يثبت) كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل  
على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك أن كون الشيء  
بحيث لا يتقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث يتقسم مفهوم مغاير لمفهوم



الانقسام فان قلت في العبارة مساهلة والمقصود أن الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير  
 صحة في الوحدة لا يتأتى في الكثرة لان حقيقة مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم  
 الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدسات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لفهوم الانقسام وان كان  
 مفهوم الانقسام لازماً له ثم قال (ولا يبعد أنهم ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير)  
 يعني انه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة  
 والوحدة التي هي جزءها الا بالعرض من حيث الميكالية والمكيلية كما تقرّر لانه لا تقابل بالذات بين  
 مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي  
 بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ماصداً عليه فاما أن يعتبر بين الكثرة والوحدة  
 التي هي جزءها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على  
 موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارئة  
 على موضوع الوحدة النافذة اياها كما واحد صلب في أو ان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شأن  
 الضد اذا ورد على محل الاسترأن يبطله وينفيه وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد  
 كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت على محل لا تنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها  
 ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شأن الضد أن يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا  
 نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع  
 اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان  
 المتصور محالاً ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال كالتصور بقى  
 ههنا بحث وهو أن طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث  
 يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية بأعيانها وقد تركب منها شيء واحد  
 فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للتركيب والوحدة عارضة للمجموع  
 من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة  
 للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة  
 هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع  
 الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو أن الكثرة ملتزمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلاً  
 وحدتان فليس هنالك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين وأما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج  
 عنها واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقةيهما تقابل بالذات اصلاً هذا  
 هو مقصد القوم في هذا المقام لأن بين مفهومى تعريفهما تقابلاً بالذات او بالعرض والقول  
 بأن التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احدهما على الاخرى المبطله اياها تقابل التضاد باطل  
 لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقةيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة  
 اعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة  
 على موضوع كثرة مخصوصة ومبطله اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة  
 ومن المتصافين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع أن  
 الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا نوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالاستر مع أن الوحدة  
 المبطله للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم اننا علم  
 أن ذاتيهما مما يتقابلان جرماً مع قطع النظر عن الميكالية والمكيلية وهو ايضا مردود بأن ذلك الجزم  
 من انما هو لتبادر المذهب الى أن معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا  
 واحداً وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذ انسيهما العقل الى شيء واحد



وحكم بأن حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر قاتل والله الموفق \* (المقصد الرابع)  
مراتب الاعداد انواع متخالفة بالمباهية فانها وان كانت مشاركة في كونها كثرة لكنها متميزة  
بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك (لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية) والتركيب والاولية  
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملتزمات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثرة  
وتتأزنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها (وتقوم كل عدد) من انواع  
الاعداد (بوحدة) التي مبالغ جلتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لمباهية  
وليس لها جزء سوى الوحدات فإيقال من أن وحدات كل عدد أجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء  
صوري كلام ظاهري بل الصواب أن المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع  
المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وأنه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات  
بعد اجتماعها (لا الاعداد) أي ليس تقوم كل عدد بالاعداد (التي فيه فالعشرة) مثلا (بمجموع  
وحدات مبالغها ذلك) المذكور الذي هو العشرة أي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة  
(وقال ارسطو انها) أي العشرة (أيث ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة) ولا غير ذلك من الاعداد  
التي يتوهم تركيبها منها (لأكثر تصور العشرة) بكنها (مع الغفلة عن هذه الاعداد) فأنك اذا  
تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المتدرجة  
تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا  
في حقيقتها (بل هي عشرة مرة واحدة) وربما يستدل على ذلك بأن تركيب العشرة من الاثنين  
والثمانية ليس أولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة أو الأربعة والستة أو الخمسة والخمسة فان تركيب  
من بعضهما ازم الترجيح بلامرئج وان تركيب من الكل لم يستغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل  
واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز أن يكون كل واحد منها مقوماً لها  
باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك  
بينها الذي ينبغي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بأن  
تركيبها من الوحدات أيضا ليس أولى من تركيبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلامرئج لان اشتغال  
تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحاً ويجاب بأنه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن  
لخصوصيات الاعداد المتدرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال  
الاول \* (المقصد الخامس في اقسام الواحد وهو) أي الواحد (أما ان لا يتقسم) الى جزئيات  
بأن يكون نظوره مانعاً من حله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص أو يتقسم) الى جزئيات  
بأن لا يمنع نظوره من الشركة (وهو غيره) أي غير الواحد بالشخص ويسمى واحداً لا بالشخص  
(وأنه) أي الواحد لا بالشخص (كثير وله جهة واحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر  
(أما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة) الى الأجزاء أصلاً (فهو الواحد الحقيقي وهو) أي الواحد  
الحقيقي (ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا يتقسم) أي سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة)  
الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فأما ذو وضع) أي قابل للإشارة الحسية (وهو النقطة)  
المشخصة (أولاً) يكون ذا وضع (وهو المقارن) الشخص (وان قبل) الواحد بالشخص (القسمة  
فأما) أن يتقسم (الى أجزاء) مقدارية (متشابهة) في الحقيقة (وهو الواحد بالاتصال) فان كان  
قبوله القسمة الى تلك الأجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على رأى  
من أثبت المقادير وان كان قبوله لذاته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص  
المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل أما حقيقة على رأى نفاء الجزء وأما حساً على رأى مثبته  
بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى أو ما يحل في المقدار أو في محل المقدار



حلول سريان عنده من يثبت هذه الامور (او) يتقسم (الى) اجزاء مقدارية (مختلفة) بالجماعات  
 (وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد) الشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة  
 بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجمعة  
 لكنهم متوافقة الحقيقة (ولو اريد بالاتصال بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالنوع) فان الماء  
 الواحد اذا جرى كان هناك ما آن متحدان في الحقيقة النوعية (واحد بالموضوع) اى بالحل  
 (عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها ان يتصل بعضها ببعض وتحل  
 في مادة واحدة بخلاف انفراد الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد وأما عند من يقول  
 بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق أن الواحد بالاتصال  
 الحقيقي انما يتصور على القول بنسبة الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل  
 بعضها ببعض حتى تحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت  
 تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة (وانه) اى الواحد بالاتصال (يقال لمقدارين يتلاقيان عند  
 حد) مشترك بينهما كخططين المحيطين بزاوية (و) يقال ايضا (لجسمين يلزم من حركة كل) منهما  
 (حركة الاخر) وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالقصاص وهذا  
 القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لا بالشخص) فقد عرفت انه واحد من جهة  
 كثير من جهة اخرى (لجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) اى غير خارجة عنها حيثئذ (فاما تمام  
 ماهيتها وهو الواحد بالنوع) كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي  
 وافراده واحدة بالنوع (او جزءا فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها  
 (فهو الواحد بالجنس) اما قريبا كالحیوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه  
 كالجسم النامي والجسم والجوهر باقيا الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك  
 (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيسا الى افراده (واما عارض) اى تكون جهة الوحدة امرا  
 عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالعرض) وذلك (اما) واحد (بالموضوع)  
 ان كانت جهة الوحدة موضوعا بالطبع لتلك الكثرة (كما يقال الضاحك والكاتب واحد  
 في الانسانية) فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو  
 موضوع لهما بالطبع (او) واحد (بالمحمول) ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة  
 (كما يقال القطن والتلج واحد في البياض) فان اليبض محمول عليهما طبعيا وخارج عنهما (اولا)  
 اى لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عرضيا لهما وذلك بأن لا تكون محمولة عليهما اصلا  
 (كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة المثلث الى المدينة) ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا  
 بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص  
 بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان  
 متحدتان في التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك  
 فان المدير انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت  
 من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والتلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين  
 في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حيثئذ اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لهما  
 وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول  
 (وقد يسمى) الواحد الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة (الواحد بالنسبة  
 وان تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام) المذكورة انما هو (بالشكك و) تعلم (ايها) اى  
 اى هذه الاقسام (اولى) بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك أن الواحد بالشخص اولى بالوحدة



من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ماهية له مقولة عليه في جواب ماهو بحسب الشريعة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساماً أصلاً لا بحسب الاجزاء المقدرية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التي من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مختلفة بالحقيقة) متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقاً على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالخصائص مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها) اي اشتراك الوحدات (في الحكم) فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال (فهما ماهو وجودي) كالوحدة الانصالية والاجتماعية على ما سيأتي (ومنها ماهو اعتباري) محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها ماهو زائد) على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلاً (ومنها ماهو نفس الماهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها (ومنها ماهو جزؤها) اي يجوز كونها جزءاً منها (وكذلك سائر الاحكام) فيقال مثلاً جازك ونها جوهراني بعض وعرضا في بعض آخر (فتنبه له) اي لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه يتبعك في مواضع متعددة \* (المقصد \* السادس الوحدة تنوع) انواعاً (بحسب ما فيه ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلاً للتعبير عنها (ففي النوع مماثلة) فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية (وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم) عدداً كان او مقداراً (مساواة وفي الشكل) مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة) كتحصيل تساوي في الوضع بالقياس الى ثالث (وفي الاطراف) مطابقة) كطاسين يطبق طرف احدهما على طرف الاخر (وفي النسبة مناسبة) كزيد وعمر واذا شارك في بقوة بكر \* (المقصد \* السابع الاثنان هما الغيران) اي الاثنيتية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنين اتفاقاً (وقال شايخنا) ليس كل اثنين غيرين (بل الغيران موجودان جازاً انشكاكاً في حيز او عدم بفرج) بقيد الوجود (الاعدام) فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على أن الغيرية من الصفات النبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله (اذ لا تمايز فيها) ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عديمين فان قلت أليس قد مر أن الاعدام متميزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت أليس اجيب عن ذلك بأن التمايز بينهما انما هو بحسب مفهومهما دون ما صدقت هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدق عليه فتدبر (و) خرج به (الاحوال) ايضاً (اذ لا شئها) فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والاخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (ملا ينفك) اي ما لا يجوز انفكاكهما (كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه) اي المذكور الذي هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره) اي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وايضا ايضاً غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين (و) قوالهم (في حيز او عدم) ليشمل المتخير وغيره) وكان الشيخ الاشعري قد عترف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه باننا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر فان القدم ينافي بعدم تغير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار



عند الاشاعة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له  
على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بأن المراد  
اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبأن الغير  
ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس  
في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا  
ورد بأن المراد غيره من افراد الانسان والالزام أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعاً ولا يخفى  
عليك أن استدلالهم بما ذكره يدل على أن مذهبهم هو أن الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف سواء  
كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم اذ عوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم  
مثلاً فانه غيره قال الامدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى أن من الصفات  
ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة ~~امكن~~ مفارقة عن الموصوف  
كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غيره وهي ما يتمتع  
انفكاكه عنه بوجه كالعالم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء  
على أن معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فكل الصفات  
الذاتية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها  
(واورد عليهم المضائق) كالأبوة والبنوة والعلوية والمعلولية فانها متغايران مع امتناع الانفكاك من  
الجانبين في العدم اذ لا يجوز أن يعدم احدهما ويوجد الآخر وفي الخبر ايضا اذ ليسا بمتحيزين  
(ولا يلزمهم فانهم ما غير موجودين) لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم  
(لكن يرد عليهم الباري مع العالم لا امتناع انفكاك العالم عن الباري) في العدم لاستحالة عدمه تعالى  
وفي الخبر ايضا لا امتناع تحيزه (لا يقال) في الجواب عن هذا الايراد (يجوز انفكاك الباري عن العالم  
في الوجود) بأن يوجد الباري ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم (و) يجوز  
انفكاك (العالم عن الباري في الحيز) فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما  
عن الآخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز ثبته من غير ما على الباري  
قد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين في ~~كل~~ واحد من العدم والحيز مع أن جواز الانفكاك  
عنه في العدم فقط او الحيز فقط كان كافياً في دخولهما في الحد (لانا نقول لو كفي الانفكاك من طرف)  
في الاتصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود) أي لكان  
جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بأن يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافياً في تغايرهما  
لانه جاز حينئذ انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وتعدم الكل فانه قد  
انفك الكل حينئذ عن الجزء في العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث  
كان الجواب السابق الذي ذكره الامدي مردوداً بما ذكرناه (فقل) في الجواب عن الايراد (المراد جواز  
الانفكاك من الجانبين (تعقلاً) لا وجوداً) (ومنهم من صرح به) فقال الفيران هما اللذان يجوز العلم  
بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولا يمنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (الباري)  
والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بالبرهان  
وهذا الجواب انما يصح اذا عترف الفيران بأنهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين  
ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجيب بأن ليس المراد  
جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع  
عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز  
أن يقال يتعقل الباري معدوماً او متحيزاً بدون أن يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من أن



يكون مطابقا وغيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز أن يتعقل وجود كل منها  
 بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق (واعلم ان قولهم) اي قول متبايننا في الصفة  
 مع الموصوف وفي الجزء مع الكل (لا هو ولا غيره مما استبعد الجمهور) جدا (فانه اثبات للواسطة)  
 بين النقي والاثبات اذ الغيرية تساوي نقي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما أن كل ما هو غير فليس بعين  
 (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بأنه نزاع لفظي) لانه لا يتعلق له بأمر معنوي وذلك أن هؤلاء خصصوا  
 لفظ الغير بأن اصطلاحوا على أن الغيرين ما يجوز الا انفكالة بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى آخر  
 قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا جرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس  
 الى آخر اما عين واما غير (و) لاشك انه (لا تمنع التسمية) بل لكل احد أن يسمى اي معنى شاء بأي  
 اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته  
 فكيف يصح كون امرا اقطبا محضات متعلقا بمجرد الاصطلاح مع أن بعضهم قد تصدى للاستدلال  
 عليه (والحق) انه بحث معنوي (و) (ان مرادهم) بما ذكره انه (لا هو بحسب المفهوم ولا غيره  
 بحسب الهوية) ومعناه انهما متغايران مفهومهما ومتحدان هويتهما (كما يجب أن يكون) الحال كذلك  
 (في الحمل) على ما مر في تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) اي المتباين (فائنين بالوجود الذهني لم يصح حوا  
 يكون التغاير) بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (في الذهن والاتحاد في الخارج) كما صرح  
 به القائلون بالوجود الذهني (نعم المعلوم) المتحقق النبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد  
 من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود  
 الذي اختلف فيه (وهذا كلام لا غبار عليه) وفيه بحث لان كلام المتباين في اجزاء غير محمولة  
 كالواحد من عشرة واليد من زيد كما اوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادئ المحولات كالعلم  
 والقدرة والارادة لاني المحولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر أنهم فهموا من التغاير  
 جواز الانفكاك من الجانبين فأقدموا على ما قالوا وايضا لما ائتمروا بصفات موجودة قديمة زائدة  
 على ذاته تعالى لمهم كون القدم صفة غير الله تعالى قد فعوه بذلك وايضا لمهم أن تكون تلك الصفات  
 مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم ايضا كون  
 الصفات حادثة واما بالاجباب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء ففسروا  
 عن هذا بانهم ما ائتمروا محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات \* (المقصود \* الثامن الاثنان  
 لا يتحدان) الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير  
 والانتقال دفعا كان وتدرجيا كما يقال صار الماء هواءا والاسود ابيض في الاول زال حقيقة الماء  
 بزوال صورته النوعية عن هويته وانضم الى تلك الهوية الصورة النوعية التي للهواء فحصل  
 حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف  
 بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب  
 وهو أن ينضم شيء الى شيء ثان فيتحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا  
 والاتحاد بهذين المعنيين لاشك في جوازه بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو  
 أن يصير شيء بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء او ينضم اليه  
 شيء وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى  
 الحقيقي على وجهين الاول ان يكون هنالك شيئين كزيد وعمر ومثلا فيتحدان بأن يصير زيد عمرا  
 أو بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبعده شيء واحد كان حاصل قبله والثاني أن يكون  
 هنالك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غير فينشد يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده  
 امر آخر لم يكن حاصل قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واليه اشار بقوله (هذا)



اى عدم اتحاد الاثنين (حكم ضرورى) يحكم به بديهية العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي  
 (فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين و) بين (الهوتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف)  
 وتغاير (بالدات فلا يعقل زواله) يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله  
 عنهما كما لو ازم الماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه في نفسه (ربما زاد توضيحه) بنوع تنبيه  
 (فيقال ان عدم الهوتين) بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما (بل) هما قد عدا  
 (وحدث) هناك امر (ثالث) غيرهما (وان عدم احدهما) فقط (ولا) اتحاد ايضا (اذ لا يتحد المعدم  
 بالموجود) بديهية والا كان موجودا ومعدوما معا (وان وجد) اى بقاء موجودين بعد الاتحاد  
 (فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد ايضا (والغرض) بهذا الكلام (هو)  
 التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد (على الوجه الذى هو مناط الحكم) (وظن  
 بعض الناس انهم حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظري (فمنع امتناع الاتحاد  
 على تقدير بقاءهما) موجودين (وانما يكونان اثنين لولم يتحدا) اى لانسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد  
 موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لولم يكن كل منهما موجودا متحدا  
 بالموجود الاخر وهو موجود \* (المقصد \* التاسع الاثنان عند اهل الحق) من المتكلمين (ثلاثة اقسام)  
 لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمتلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد  
 من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان (احدهما المتلان وهما الموجودان المشتركان في) جميع  
 (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء به الى تعقل امر زائد عليه  
 كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان وتقابلها الصفات المعنوية التى تحتاج  
 في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة  
 النفسية هى التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات  
 وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية  
 ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها (ويلزمها) اى يلزم المشاركة في الصفات  
 النفسية (المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به) فيقال المتلان هما الموجودان اللذان  
 يشار كل منهما الاخر فيما يجب له ويمتنع (وقد يقال) بعبارة اخرى المتلان (ما يستد  
 احدهما مستد الاخر) في الاحكام الواجبة والجائزة والمنتهية جميعا (ولان الصفة النفسية)  
 كما عرفت (ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد) على الذات (فالتمائل) من الصفات النفسية لانه  
 (امر ذاتى ليس معنى زائد) يعنى ان التماثل بين الذات لانفسها وليس معلا بامر زائد عليها فهو  
 صفة نفسية عندنا (واما عند منبني الاحوال كالقاضي ففيه) اى في كون التماثل من الصفات  
 النفسية المفسرة على رايه بالاحوال اللازمة التى يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد اذ قال  
 تارة انه) اى التماثل (رائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير)  
 فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (اخرى) التماثل (غير زائد) على الصفات  
 النفسية بل هو منها (ويكفى) في اتصاف الشيء بالتماثل (تقدير الغير) فيكون الشيء حال انفراد  
 عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير حال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد كون  
 تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الاجناس) ومن جعلها التماثل (لا تعقل بالغير  
 اى بامر موجود متغاير لمحلها) (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره  
 فلا يضر (ثم من الناس من ينفي التماثل لان الشئيين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية)  
 فضلا عن التماثل (او اخلافا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل) فلا تكون اقسام الاثنين عنده  
 ثلاثة (والجواب منع) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك



في جميع صفات النفس ( قالت المعتزلة ) أي أكثرهم المثلان ( هما المشتركان في اخص  
 وصف النفس فان أرادوا انهما مشتركان في الاخص دون الاعم فبحال ) لامتناع تحقق الاخص  
 بدون تحقق الاعم ( والا ) أي وان لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا  
 ( فاذكرناه ) في التعريف من الجمع المحل باللام ( اصرح ) فيما هو المراد من الاشتراك في الكل  
 ولهم أن يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما ~~لكنه~~ خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره  
 على الاشتراك في الاخص ( مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلة مختلفة ) لان التماثل يقع  
 صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان  
 تماثل السوادين معللا بأخص وصفهما اعني السوادية وتماثل البياضين معللا بأخص وصفهما  
 اعني البياضية ولاشك أن السوادية والبياضية مختلفتان وقد عال بهما التماثل الذي هو حكم واحد  
 وهذا الاعتراض مشترك في الالزام فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين  
 مختلفا لمجموعها في البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلة مختلفة والقبائلون بالحال  
 من الاشاعة لا يجوزونه ايضا ( وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعمل ) التماثل حينئذ ( على  
 رأيهم ) اذ من قواعدهم أن الصفة الواجبة تمتنع تعاليلها ومن ثمة قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة  
 لذاته امتنع أن تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه أن يكون  
 التماثل معللا بالاخص كما مر ( أولا ) يكون واجبا للمثلين ( فيجوز ) حينئذ كون السوادين مختلفين  
 تارة وغير مختلفين أخرى ) بأن ثبت اهم التماثل فيكونان متماثلين ويؤول عنهما فيكونان مختلفين  
 وبطلانه ظاهر ( وقال التجار ) من المعتزلة المثلان ( هما المشتركان في صفة ثابتة وليس احدهما بالثاني )  
 قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل ( ويلزمه اسواد والبياض )  
 فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحادث ( و ) يلزمه ايضا ( مما ثبت الرب  
 الامر بوب ) اذ مشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله أراد أن  
 المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وحينئذ يلزمه أن السواد والبياض  
 متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزمه أن يكون الباري مماثلا للمخلوقين في بعض الاشياء مع انه لم يجوز  
 كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا ( وثانيها ) أي ثانی الاقسام الثلاثة ( الضدان وهما معنيان يستحيل  
 لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد ( من جهة ) واحدة ( فعنيان ) أي قوائما معنيان ( يخرج العدم  
 والوجود ) فانهما ليسا معنيين أي عرضيين ( و ) يخرج ( الاعدام ) لانها ليست من قبيل المعنى الذي  
 يرادف العرض ( و ) يخرج ( الجوهر ) لذلك ( و ) يخرج ( الجوهر والعرض ) وهو ظاهر ايضا  
 ( و ) يخرج ( القديم والحادث ) فان لقديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تصاد  
 في شيء منها ( و ) قولنا ( تمتنع اجتماعهما ) يخرج ( نحو السواد والحلاوة ) فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما  
 ( و ) قولنا ( لذاتيهما ) يخرج ( العلم بالحركة والسكون معا ) فان هذين العالين وان امتنع اجتماعهما لكن  
 ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين تمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العالين بل بين  
 معلوميهما ( و ) كذا يخرج ( الحركة الاختيارية مع العجز ) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما  
 بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المصادرة للعجز لكونهما متنافيين بالذات ( و ) قولنا  
 ( من جهة ) يخرج ( نحو الصغر والكبر واقرب والبعد ) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة  
 الكتاب بناء على أن قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فعنيان يخرج العدم والوجود وفيه  
 بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن  
 التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفى  
 فحقه أن يفيد تعميم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه واخراج شيء عنه فذلك قول بعضهم هذا احتراز



عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل  
 في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا  
 الفاء في قوله (فلا يوجب العقل) دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اي انما اخرجناها  
 لان العقل لا يوجب (تضادا في الامور الاعتبارية) كهذه الامور (وكالحسن والقبح والحل والحرمه)  
 في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها  
 لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكافى لجعل قوله فلا يوجب  
 كلاما مستأنفا قال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة  
 كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جعلها الاحكام لان التعاقب بافعال  
 المكلفين مأخوذ في حقيقة افتككون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة العقل لا وجود  
 لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضادين فله  
 هنالك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذفه هذا (واما اتحاد المحل) الذي لا بد من اشتراطه  
 في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين (فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا  
 العلم بالشئ) كالسواد مثلا (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشئ (بجزء آخر)  
 من القلب (والا انصف اجمعه بهما) اي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بالآخر اتصف  
 بجملة القلب بكونها عاكسة بذلك الشئ وجاهلة به معا (اذ الصفات (التابعة للحياة) كالعلم والجهل  
 والقدرة وغيرها (اذا قامت بجزء) من شئ (ثبت حكمها) كالعالمية والجاهلية والقادرية (للعلمة  
 اي لمجموع ذلك الشئ) (عندهم بل زادوا عليه) اي على عدم اشتراط اتحاد المحل (فلم يشترطوا)  
 في التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهيته وهما) صفتان له (حادثتان لا في محل) اي ليستا في ذاته  
 لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع  
 اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا وكرها معا لشيء واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى  
 عن محلهما وان المعنى اي العرض لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدتين  
 عندهم مع امتناع اجتماعهما) واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز  
 ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر متمعي الاجتماع لما ذكره ولا يكون بينهما  
 تضاد قال صاحب الفقيه ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم علام  
 ذلك بالتضاد بينهما ألستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندهم  
 فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جرمين من القلب وايس المانع من ذلك تضادهما  
 (وثالثها) اي ثالث اقسام الاثنين (المتخالفان وهما غير الاولين) اي غير المتشابهين  
 والصدتين (فرسمه) اي رسم الثالث ان يقال المتخالفان (هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس)  
 اي في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المتلان (ولا يمنع اجتماعهما الذاتي في محل من جهة)  
 فخرج عنه الضدان (وقيل) المراد بالمتخالفين (غير المتشابهين فيكون) في رسمهما حينئذ ان يقال هما  
 (موجودان لا يشتركان في صفة النفس) اي في جميعها فخرج المتلان ويكون الضدان قسمين المتخالفين  
 فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج  
 المتشابهين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا  
 في بعضها فلذلك أشار اليه الى ما يفرع عليه فقال (ولا يضرك الاشتراك) بين المتخالفين وان كانا  
 ضدتين (في بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (واقام  
 بالمحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانها ايضا من صفات  
 النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر (وهل يسميان) اي هل يسمى



المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها (مثالين باعتبار ما اشتركا فيه) من الصفة  
 النفسية أو غيرها أهم فيه (تردد) وخلاف (ويرجع إلى مجرد الاصطلاح) لأن المثالين في ذلك المشترك  
 ثابتة بحسب المعنى والمنزعة في إطلاق الاسم قال القاضى والقلاسي من الشاعرة لا مانع من  
 ذلك في الحوادث معنى وانفكاذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلاسي بأن كل  
 مشتركين في الحدوث متماثلان أى في الحدوث (وعليه) أى على ما ذكر من إطلاق التماثلين على  
 المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه (يحمل قول التجار في تعريف التماثل) بالاشتراك في صفة اثبات  
 (فالله مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا) أى بحسب المعنى (والنزاع في الإطلاق) أى إطلاق لفظ  
 التماثل للحوادث عليه تعالى (وما أخذه) أى مأخذ الإطلاق (السمع) عنده من يجعل اسماء الله تعالى  
 توقيفية فللتجار أن يلزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وإن منع إطلاق اللفظ عليه وأما الاعتراض عليه  
 بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولهذا (واعلم أن الخلاف في الغيرين  
 عند ههنا فخم من لا يصف الصفات) أى صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على  
 انهما من اقسام التغير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر (ومهم من يصفها بهما) بناء على أن تلك  
 الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدى عن القاضى القول بالاختلاف  
 نظرا إلى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير الثبات إلى وصف العينية  
 وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في الخلف فبالأولى أن لا يشترطها في التماثل أيضا فلا يكون  
 هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين المقصود (العناصر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان واليه ذهب  
 الشيخ) الأشعري وقد يتوهم أنه يجب عليه أن يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما  
 وحينئذ ينقسم الاثنان قسمه ثنائية إلى المتخالفين والمتضادين كما انقسما على رأى بعضهم إلى المتماثلين  
 والمتخالفين على ما عرفت والحق أنه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين أما الأول فلأن  
 امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لماسيأى وأما الثانى فلأن المتماثلين  
 قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا  
 مندرجين في الحد تطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لدايتهما ألا يرى أن جماعة  
 من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيين لا يشتركان في الصفات  
 النفسية يرشدك إلى ذلك إرادته بعد حد المتماثلين (وسعه المعتزلة) وافقوا على جواز اجتماعهما  
 مطلقا (الأثرزمة) منهم فانهم (قالوا لا يجتمع حركتان) متماثلتان في محل (أما) في ثبات امتناع  
 الاجتماع (مسائل) أربعة (الأول يجب) على تقدير اجتماعهما في محل (عدم غايرهما بالذات  
 وبالعوارض) ايضا لأن الذات أعنى الماهية مشتركة بينهما وكذا العوارض من الصفات النفسية  
 مشتركة ايضا فلا امتياز إلا بالعوارض المشخصة ولم يكن المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة  
 فلا امتياز بينهما حينئذ اصلا فلا اثنية فلا تماثل لانه فرع الاثنية (الثانى الأزام في الغيرين المتماثلين)  
 أى لو جاز اجتماع المتماثلين لجاز أن يجتمع علمان نظريان بشئ واحد لانهما مثلا فذا قام بشخص  
 علم نظرى بشئ جاز أن يقوم به ايضا علم نظرى آخر بذلك الشئ وهو محال (اذ يلزم النظر  
 في المعلوم الثالث انه) أى الاجتماع على تقدير جوازه (لا يجب) بحيث يمنع زواله بعد حصوله فذا  
 اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز أن ينتفى عنه احدهما مع بقاء الآخر واذ انتفى عن المحل احد  
 المتماثلين (فيجوز اتصافه) أى اتصاف ذلك المحل (بحد المثل) المنتفى لان زوال احد الضدين عن المحل  
 مذهب لا تصافه بالحد الآخر (وانه) أى ذلك الضد (ضد) (ايضا له) أى للمثل الباقي فيلزم  
 اجتماع السواد الباقي مع ضده هذا حذف (الرابع لو جاز) اجتماع المتماثلين (لم يمكننا إلزام) بأن القائم بالمحل  
 المعين (سواد واحد) لا يجزى بذلك (وهما) أى في هذه المسائل كلها (خطر قلاول) منظوريه



(اذ عدم التمايز في نفس الامر ممتنع) لجواز تمايز المثليين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب  
 مفارقة دون المحل (و) عدم التمايز (عند ما غير ممتنع) لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه (و) كذا  
 (الثاني) منظوريه (لانه لا يوجب السلب الكلي) الذي هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع المثليين  
 اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثليين اعني العليين النظريين المتعلقين بمعلوم  
 واحد يوجب رفع الايجاب الكلي اعني قولنا ليس كل مثليين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب  
 ولا يستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثليين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على  
 ما سلف (و) كذا (الثالث) منظوريه (لانه فرع جواز الخلق) اي خلق المحل الذي اجتمع فيه المثليان  
 عن احدهما (و) فرع (ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده) وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان  
 يكون المثليان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو  
 المحل عن الشيء الذي هو المثل ازايل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن  
 نقول ان انتفاء احدهما من المثليين عن المحل يصح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين  
 قطعا ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لان سلم ايضا كون ذلك الانتفاء صحيحا للضد مع  
وجود المثل الباقي (والرابع) ايضا منظوريه (للا التزام) اي نلتزم انه لا يمكن كنهنا الجزم  
 بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا (اهم) اي للمعتزلة في اثبات جواز الاجتماع (الجسم  
 يغرس في الصمغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حنوكه وليس ذلك) الاختلاف في لونه بحسب  
 تكرير الغرس (الاتضاء ف افراد السواد) المطلق (عليه) فان كهبة كدرتان اجتماعا والسواد  
 كهبتان والحنوكه سوادان فثبت اجتماع المثليين (والجواب ان كل واحد منهما) اي من الالوان  
 المذكورة (لون محال لآخر) في الشدة والضعف (وتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا  
 وبالنسبة الى زوال الاول) عنه (ولا يتصور اجتماعهما) في ذلك الجسم اصلا لانهما كل المتأخر  
 اشد من المتقدم في السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين مختلفين \* المقصد \* (الحادي عشر  
 قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد) لاشد ان المتبادر من اعط الاجتماع ما يغني  
 عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان (في ذات واحدة)  
 وان كانا في وقتين فصريح بوحدة دفعهما توهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان اجتماع  
 المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جز (من جهة واحدة) هذا القيد الاخير اعني وحدة الجهة  
 لا دخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين (فاما ان لا يكون احدهما) اي  
 احد المتقابلين (سلبا لآخر) منهما (او يكون والاول) من هذين يتقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل  
 كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان) وسيأتي بيان احوالهما في آخر الموقف الثالث  
 (والا فهما الصدان) وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا لآخر ولا يتوقف تعقل  
 كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدتين مشهورين (وقد يشترط في الصدين ان يكون  
 بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متحالان متباعدان في الغاية (دون الحرة  
 والصفرة) اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف واتباعا فيسميان  
 بالمتعاندتين والصدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة  
 التضاد المشهورى الشامل للتعاند فذال وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعاندتين قسمين احدهما  
 (قلوا) اي الحكماء (وقد يلزم احدهما) اي احد المتضادين (المحل ما يعينه كالبياض) اللازم  
 (الثلث) او لا يعينه كالحركة والسكون (على تقدير كونه وجوديا للجسم) فانه لا يخلو عنهما معا  
 فاحدهما لا يعينه لازم له (وقد يخلو المحل عنهما) معافلا لزوم هاتيهما اصلا (اما مع اتصافه)  
 اي المحل (بوسط) بين المتضادين (ويعبر عنه) اي عن ذلك الوسط اما باسم وجودى كالزمتوسط



بين الخلو والجمامض وكالفتر المتوسط بين الحار والبارد (أو بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جار)  
 لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والحدوث وأما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب  
 الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة (أو دونه) أي دون الاتصاف بوسط (فيخلو)  
 المحل (عن الوسط) أيضا (كاشفاف) الخلق عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من  
 الألوان (وايضاً قد يمكن تعاقبهما) أي تعاقب الضدين (على المحل كالسواد والبياض) بحيث لا يخلو  
 عنهما ما عايل لعدم أحدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد (أولاً) يمكن تعاقبهما على المحل  
 بحيث لا يخلو عنهما (كالحركتين المساعدة والهابطية) فإنه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد (إن قلنا)  
 يجب أن يكون (بينهما سكن) كما هو المشهور (واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد)  
 أي لاتضاد بين الاجناس أصلاً ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد إنما التضاد بين  
 الأنواع المندرجة تحتها (ولا يكون) التضاد في هذه الأنواع (إلا بين الأنواع الأخيرة) المندرجة  
 تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب  
 (وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكية والتضاد فيه  
 بالعرض) قد ظن بعضهم أن الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتها فلا يصح القول  
 بأن لاتضاد بين الاجناس وهو باطل لأن الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس  
 شيء من الشر والخير ذاتياً لما تحتها لأن الخيرية عبارة عن كون الشيء ملائماً والشرية عبارة عن كونه منافراً  
 وقد تعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيريات أو شروراً فليس  
 جنسين لما تحتها واطن آخرون أن الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للثور المندرج  
 تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بأن لاتضاد بين الأنواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو  
 أيضاً مردود بأن كل واحد من الشجاعة والثورة حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة  
 أو رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما إذ ليست أحدهما في غاية البعد عن الأخرى إنما التضاد بين  
 عارضيهما هذا ما ذكر في المخلص فإن أردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت إن قوله نحو الفضيلة  
 والرذيلة إشارة إلى التوهم الثاني الذي أشار إلى جوابه بقوله والتضاد فيه بالعرض وإن قوله ونحو  
 الخير والشر إشارة إلى التوهم الأول الذي أشار إلى جوابه الأول من جوابي المخلص بقوله فمن  
 العدم والملكية ولك أن تقول أراد صاحب الكتاب أن الفضيلة والرذيلة أيضاً جنسان بينهما  
 تضاد كالخير والشر ثم أشار إلى الجواب أولاً بأن الكل من قبيل العدم والملكية فإن الرذيلة عدم  
 الفضيلة كما أن الشرية عدم الخيرية وثانياً بأن التضاد في الكل بالعرض أي هذه الأمور الأربعة أمور  
 عارضة ليس شيء منها جنساً لما تحتها على قياس ما عرفت فكون الشيء خيراً ضد كونه شراً كما أن  
 كونه فضيلة ضد كونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز أن يكون كل  
 متضادين منها تحت جنس واحد (وضد الواحد) إذا كان حقيقياً (لا يكون إلا واحداً فالشجاعة  
 ليس لها ضدان) حقيقيان (هما الثور والجن بل لاتضاد) حقيقياً (إلا بين الاطراف)  
 كالثور والجن والقيور والحدود والجريرة والبلادة (كل ذلك) الذي ذكرناه من أن الاجناس  
 لاتضاد فيها وكذا الأنواع إذا لم تكن أنواعاً أخيرة تحت جنس واحد قريب ومن أن ضده الواحد  
 الحقيقي لا يكون إلا واحداً (ثبت بالاستقراء) وتبع أحوال الموجودات دون البرهان القطعي  
 (واضدان عندهم الخص مما عند المتكلمين) لأن المتضايقين على تقدير وجودهما داخلان  
 في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء فيلزم وكذا الحال في المتماثلين (والثاني)  
 وهو أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر يتقسم أيضاً إلى قسمين لأنه (إن اعتبر فيه نسبتهم إلى قابل  
 للامر الوجودي فعدم وملكية فإن اعتبر قبوله) أي قبول ذلك القابل للامر الوجودي (في ذلك)



الوقت كالكوئنج فانه) بمعنى كونه كوسجبا (عدم اللعية عن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتجيا  
 لا للمرد) أي يقال الكوئنج لمن ذكر لا للمرد الذي ليس من شأنه اللعية في ذلك الوقت  
 (فهو العدم والملكة المشهوريان وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه) كالعمى لا ذكره وعدم  
 اللعية للبرأة (او جنسه القريب او البعيد) فالاول (كالعمى للعقرب) فان البصر من شأن  
 جنسها القريب أعنى الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه  
 البعيد أعنى الجسم الذي هو فوق الجراد قابل للحركة الارادية (لا كعدم القيام بالغدير للمسار)   
 ان ليس من شأن المسار القيام بالغير ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقا اذا لم يجعل الجوهر جنس له  
 (فهو العدم والملكة الحقيقيان) فالحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهورى منهما على عكس  
 الحقيقي والمشهورى في المتضادتين (وان لم يعتبر ذلك) الذي ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل  
 للامر الوجودى (فلب واجباب نحو الانسان والا انسان) ثم ان ههنا مباحث \* الاول  
 قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المختلفان  
 وقسموا المختلفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع  
 بدل الذات وأرادوا به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بأن لانتضاد في الجواهر  
 اذ لا موضوع لهما واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك انتبوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر  
 ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما في ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول  
 فيه لا بحسب الصدق والحل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل  
 نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض واللبايض فانه يمتنع اجتماعهما  
 باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى \* الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما  
 اما وجوديان اولا وعلى الاول اما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضادان اولا  
 فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما أن يعتبر في العدمى محل  
 قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما  
 عدميين كالعمى واللاعى واجيب بأن العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لا اجتماعه  
 معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه  
 العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان أريد باللاعى سلب انتفاء البصر  
 فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان أريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب  
 ورد ذلك بأن مفهوم اللاعى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم  
 الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدمين وثانيا بأن عدم اللازم يقابل  
 وجود الملزوم وليس داخل في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما أن يكون العدمى  
 منهما عدما للوجودى واجيب بأن المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك أن عدم اللازم  
 ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بأن الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم  
 عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف  
 عن المشهور الى قوله اما أن لا يكون أحدهما سلبا والاخر ايجابيا فانه يكون تبيينا على أن المراد بالوجودى  
 ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه قد دخل مثل العمى واللاعى في القسم الثاني أعنى أن يكون  
 احد المتقابلين سلبا والاخر وجبا أن يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعى  
 على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم  
 المتضادين مع تصريحهم بأن الضدين لا بد أن يكونا وجوديين \* الثالث المتقابلان تقابل التضاد  
 كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد



فإذا وجد فيه أحدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران أمران موجودان في الخارج  
 وكذلك المتقابلان تقابل التضاييف كالأبوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل  
 واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الإضافات في الخارج وأما  
 على مذهب من قال بعدمهما مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان  
 تقابل العدم والملكية يكون أحدهما أعني الملكية كالبحر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود  
 في المحل يقابل العدم بحسب اتصاف المحل به وأما الإيجاب والسلب فهما أمران عقليان واردان  
 على النسبة التي هي عقلية أيضا فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج أصلا لأن ثبوت النسبة  
 وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الأمور الذهنية فإذا حصل في العقل كان كل منهما  
 عقدا أي اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي أوفي القول إذا عبر  
 عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من أن تقابل الإيجاب والسلب راجع إلى القول  
 والعقد الرابع إذا اعتبر مفهوم الفرس فإن اعتبر معه صدقه على شيء فيكون للفرس سلبا لذلك الصدق  
 حينئذ إما أن تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالنفع أو تقييدية فلا تقابل بينهما  
 إلا باعتبار وقوع تلك النسبة إيجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة إلى قضيتين وإذا اعتبر  
 مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء يكون مفهوم الافرص حينئذ هو  
 مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا إذ لا يتصور ورود سلب أو إيجاب  
 الأعلى نسبة لأنك إذا اعتبر مفهوم واحد ولم تعتبر معه نسبة إلى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم  
 آخر إليه لم يمكن لك ادراك وقوع أولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة  
 فهوما الفرس والافرص المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد  
 ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فإن قلت قد مر  
 أن الاعتبار في المتقابلين هو المحل أو الموضوع وليس للمفهوم الفرس والافرص حلول في محل  
 فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام إلى مفهومي البياض والابيض المأخوذان على الوجه  
 الأخير فبينهما تقابل خارج عن الأقسام الأربعة كما أشرنا إليه فنزعم أن بين الفرس  
 والافرص تقابل الإيجاب والسلب مطلقا فقد سها إلا أن يبنى ذلك على الشبه والنظر  
 إلى الظاهر (خاصة) للمقصد الحادي عشر (التقابل بالذات إنما هو بين السلب والإيجاب)  
 لأن امتناع الاجتماع بينهما إنما هو بالنظر إلى ذاتيهما (وعبرهما من الأقسام عما ثبت فيها  
 التقابل لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه) أي لولا استلزام كل منهما لسلب  
 الآخر (لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك) أي استلزام كل منهما لسلب الآخر فلا أن كل واحد  
 من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا أصلا فالنسبة بين السلب والإيجاب  
 بالذات وفي سائر الأقسام توسطهما ولا شك أن التناقض في الذات أقوى وأيضا (فالتحير فيه أنه  
 ليس بشر وهو) أي نفي الشر عن الخير أمر (عارض) له خارج عن ماهية الخير (وفيه أنه  
 خير وهو ذاتي) للخير ليس بخارج عن ماهيته (وكونه شرًا ينفي) عنه (كونه عارضا) له وهو نفي  
 الشرية (وكونه ليس خيرا ينفي) عنه (الذاتي) الذي هو الخير (والتناقض لذاتي أقوى)  
 في النفي وامتناع الاجتماع من الثاني للعرضي (فهو) أي تقابل السلب والإيجاب (أقوى التقابلات  
 وقيل بل) الأقوى هو (التضاد إذ فيهما) أي في التضادين (مع السلب) الضمني (أمر آخر زائد  
 وهو غاية الخلاف) المعتبرة في التضاد الحقيقي (المرصد الخامس في العلة والمعلول) لما كانت  
 العلوية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالأمكن والوجوب  
 أورد مباحثهما في الأمور العامة (وفيه مقاصد) عشرة (المقصد الأول تصور احتياج الشيء إلى غيره



(ضروري) حاصل بلا حساب فإن كل أحد يعلم احتياجه الى امور واستغناؤه عن امور  
 والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا اولى بأن يكون ضروريا (فالمحتاج اليه)  
 في وجود شيء (يسمى علة) له (و) ذلك الشيء (المحتاج) يسمى (معلولا والعلة) اما تامة كإسباتي  
 واما ناقصة والناقصة (أما جزء الشيء) الذي هو المعلول (أو) أمر (خارج عنه والاقل ان كان به  
 الشيء بالفعل كالهية للسرير فهو الصورة) لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب  
 مع أن السيف ليس حاصلًا بالفعل لانا نقول الصورة النسيجية المهيئة اذا حصلت بشخصها  
 حصل السيف بالفعل قطعاً وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها  
 (وان كان) الشيء به (بالقوة كالخشب له) أي للسرير (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية  
 والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهرية بل ما بهما وغيرهما من اجراء الاعراض  
 التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة (ولها) أي للمادة (اسماء) متعددة (باعتبارات مختلفة  
 قاصرة) وطينة (اذ توارد عليها الصور المختلفة وقابل) وهبولى (من جهة استعدادها بصور  
 وعناصر اذ منها يتبدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهى التحليل) وقد يعكس ويفسر كل من العنصر  
 والاسطقس بتفسير آخر (وهانان) أي الصورة والمادة (عتان للماهية) داخلتان في قوامها  
 (كما انهما علتان للوجود) ايضا لتوقفه عليهما (فيخصان باسم علة الماهية) تميزا لهما عن الباقيتين  
 المشاركتين ايها في علية الوجود (والثاني) أعني ما يكون خارجا عن المعلول (أما ما به الشيء  
 كالنجار له) أي للسرير (وهو الفاعل) والمؤثر (وأما ما لا جله الشيء كالجلوس عليه له وهو الغاية) أي  
 العلة الغائية (وهانان) العلتان أعني الفاعل والغاية (يخصان باسم علة الوجود) لتوقفه عليهما دون  
 الماهية (والاوليان) وهما المادة والصورة (لا توجدان الا للتركيب) وهو ظاهر (والغاية لا تكون الا  
 انما عمل بالاختيار) فان الموجب لا يكون لتعقله علة غائية وان جاز أن يكون لتعقله حكمة وقائدة (وقد  
 تسمى قائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها) لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض  
 مقصود للفاعل (والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن) فان الجلوس على السرير مثلا  
 معلول بحسب الخارج لو جود السرير وعلة له بحسب تصور حصوله في الذهن (فلها) أي للغاية  
 (علاقة العلية والمعلولية) بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجودها الذهني والخارجي  
 (ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء) في ماهيته ووجوده اوفي وجوده فقط (علة تامة) وفي لفظ  
 الجميع نوع اشعار بوجود التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب ألا ترى الى قوله (وانها)  
 أي العلة التامة (قد تكون علة فاعلية) اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط  
 اذالم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه وأما امكان الصادر فهو معتبر  
 في جانب المعلول ومن تنه قانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته (او مع الغاية كما في البسيط) الصادر  
 عن المختار (وقد تكون مجمعة من الاربع) المذكورة (كفي المركب) الصادر عن المختار وقد تكون  
 مجمعة من ثلاث منها كفي المركب الصادر عن الموجب (والعلة الناقصة متقدمة) على المعلول  
 تقدما ذاتيا سواء كانت داخلية فيه او خارجية عنه وأما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة  
 الصورية فانها مع المعلول في الزمان (وأما العلة التامة) على تقدير تركيبها من أربع او ثلاث  
 (فجميع امور كل واحد منهما متقدم) فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها  
 عليه مما لا شك فيه (وأما تقدم الكل من حيث هو كل فقيه نظر اذ مجموع الاجزاء) الصورية  
 والمادية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات (ولا يتصور تقدمها) أي تقدم الماهية (على نفسها  
 فضلا عنها) أي عن تقدمها على نفسها (مع انضمام امرين آخرين) هما الفاعل والغاية  
 (اليها) والحاصل أن مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم



هذا المجموع على الماهية تقدماً دائماً لان التغير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا  
 نفعا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع أمران أو امر واحد فكيف يتصور  
 تقدمه على الماهية واذا كانت العلة الناتجة هي الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة  
 على المعلول بلا اشكال ( فان قيل قد تركت قسماً ) من العلة الناقصة ( وهو الشرط ) فانه  
 من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء ايضاً من العلة الناتجة فليست العلة الخارجية  
 منحصرة في الفاعل والغاية ( قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل  
 بالفاعلية ) والتأثير ( ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ) فوجود  
 الشرط وعدم المانع من تامة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تامة المادة  
 لان القابل انما يكون قابلاً بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل  
 الادوات من تامة الفاعل وما عداها من تامة المادة ( فان قلت ) اذا جعل ارتفاع الموانع جزءاً للفاعل  
 او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده ( فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه  
 خلاف الضرورة ) الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك ( قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس  
 الامر ولا يتميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه ) اي عدم المانع ( قد يكون  
 كاشفاً عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه ) اي عدم الباب ( كاشف  
 عن وجود فضائه فوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف  
 عن وجود مسافته يمكن تحرك السقف فيه ) اي في الامر الممتد الذي هو المسافة ( للسقوط الا انه ربما  
 لا يعلم ) الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود ( الا بالازم عدمي فيعتبر عنه بذلك ) الازم  
 عدمي كما في المثالين المذكورين ( فيسبق الى الاوهام انه ) اي ذلك عدمي ( مؤثر ) في الوجود  
 ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة في العلة الناتجة كلها وجودية فتكون  
 هي ايضاً موجودة بوجود اجرائها بأسرها ثم التحقيق أن يدعيه العقل لا يجوز كون العدم  
 مؤثراً في الوجود مفيداً له والصحيح تجوز أن يتوقف التأثير في الوجود على امر عدمي كما تجوز توقفه  
 على امر وجودي فعلى هذا يجوز أن يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط  
 كاشعاعل والشرط والمادة والصورة وأن يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وأن يكون  
 من حيث وجوده وعدمه معاً كالمعد اذا لا بد من عدمه الطاري على وجوده فما قبل من أن اهله  
 الناتجة للوجود لا بد أن تكون موجودة أريد به أن ماله مدخل بوجوده لا بد أن يكون موجوداً  
 وماله مدخل بعدمه لا بد أن يكون معدوماً وماله مدخل بوجوده وعدمه لا بد أن يوجد  
 ثم بعدم هذا معنى وجود العلة الناتجة وخصوصاً المتضمن لوجود المعلول وانما انه يجب أن يكون  
 كل واحد من اجرائها موجوداً فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضاً  
 فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءاً للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوماً وقد اعترفتم بأنه محال  
 بديهي قلت ليس معنى كونه جزءاً له انه جزء له حقيقة بل معناه انه من تنتميه وداخل في عداده  
 وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراده بالذكر و يعلم من هذا أن قوله فيسبق الى الاوهام  
 انه مؤثر ان أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود  
 فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة  
 ولا صورة وايضاً الموضوع في الاعراض من العلل الخارجية ولم يذكر فيها لا مادة ولا الجنس  
 اذا أخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا أخذ كذلك يسمى  
 صورة او قول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يدرج فيه الاجراء العقلية  
 وانما الموضوع فهو مع كونه خارجياً يشبه المادة مشابهاً تامة في كونها محلاً قابلاً للفعل من عدادها



ولم يعدت قسما برأسه ولك أن تقول في تفصيل أقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده أما جزؤه أو خارج عنه والثاني أما محمل للمعلول فهو الموضوع بالقياس إلى العرض والمحمل المقابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها وأما غير محمل له فمما مأمنه الوجود أو ما لا جله الوجود أولا هذا ولا ذلك وحينئذ إما أن يكون وجوديا وهو الشرط أو عديميا وهو عدم المانع والاول أعني ما يكون جراً أما أن يكون جراً عقلياً وهو الجنس والفصل أو جزاً خارجياً وهو المادة والصورة ( المقصد الثاني الواحد بالشخص لا يعمل بعلمتين مستقلتين لوجهين الأول لوعمل الواحد بالشخص (بمستقلين) أي لو اجتمع عليه علمتان مستقلتان (لكان محتاجاً إليهما) أي إلى كل واحدة منهما (للعلمية) أي لكون كل واحدة علة له فإن المعلول محتاج إلى علة البتة (مستغنيا عنهما) أي عن كل واحدة منهما (أدبالنظر إلى كل واحدة منهما) أي كل واحد من الأمرين المستقلين بالعلمية (يوجد) ذلك المعلول الشخصي (ولو لم يوجد) الأمر (الآخر) إذ الفرض أن كل واحد مستقل (وهو) أي جواز وجوده بكل منهما وإن لم يوجد الآخر (معنى الاستغناء) أي استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم أن يكون في زمان واحد محتاجاً إلى كل واحدة من المستقلين وغير محتاج إليهما لا يقال منشأ الاحتياج إلى كل واحدة هو علميته له ومنشأ عدم الاحتياج إليهما علمية الأخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء إلى آخر في وجوده وعدم احتياجه إليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستنديين إلى سبب واحد أو إلى سببين واجتماع علمتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون إمكان اجتماعهما مستلزماً لإمكانه وهو أيضاً محال وأما لو ارد هـما على سبيل البديل مع امتناع الاجتماع إذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فإذا وجدت احدهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الأخرى إذ لو أمكن أن تعدم الأولى وتوجد الأخرى فإن عدم المعلول بعدم الأولى وتوجد باليجاد الثانية لزم إعادة المعدوم وإن لم يعدم وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول أصل وجوده الحاصل له باليجاد الأولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن أن يقل أن الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالأولى إذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة مستقلة فالتوارد على بديل البديل جائز إذا كانت العلمتان بحيث إذا وجدت احدهما استحال وجود الأخرى بعدها وإن أمكن أن يوجد بديل الأولى ابتداء لا يقال التوارد على البديل محال مطلقاً لأنه إذا كانت احدهما موجودة والأخرى معدومة لزم من وجود الأولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لأن عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من أن أصل الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلاً على حركة الشمس فجوابه أن المعلول ههنا أعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة أن الحركة الواقعة باحدهما من الأصليين مغايرة للواقعة بالأصل لا آخر شخصاً لانا نقول استلزام عدم علة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على أنه لا يجوز أن يكون لواحد شخصي علمتان مستقلتان على البديل فكان إثباته به دوراً الوجه (الثاني) أما أن يكون لكل واحد منهما أثر (أي تأثير) (فكل) أي كل واحد منهما (جزء العلة التامة) لأن المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزءها وهو خلاف المفروض (أولاً أحدهما) فقط أثر (فهو العلة) دون الأخرى (أولاً) أثر (لشيء منهما) فلا شيء منهما بعلة (وكلاهما أيضاً خلاف المقدّر فالأقسام كلها باطلة وقد يقال جاز أن يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فإن قلت فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير الأخرى قلت هذا يرجوع إلى الوجه الأول فتأمل (وجوزه) أي تعليل الواحد



الشخصي بعلمتين مستقلةتين (بعض المعتزلة كجوهر فرد ملتصق بيدائين يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على سوية في القوة والسرعة) وحينئذ لا يجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان لا متناوع اجتماع المثليين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها إلى واحد منهما فقط لعدم الأولوية بل إلى كل منهما ولا شك أن كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علمتان مستقلتان وردة الأشاعرة بأن حركة ذلك الجوهر مستندة إلى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث وأغريهم أن يجيبوا عنه بأن هذه الحركة مستندة إلى مجموعهما معاً فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فإن استقلال كل منهما كان مشروطاً بآخراده عن الآخر ولا محذور في ذلك (وأما المنلان فهما واحد بالذات فيجوز تعليلهما أي تعليل الواحد بالذات (بمستقلتين) على معنى أن فرداً منه يكون معللاً بعلة مستقلة وفرداً آخر منه مع كونه مماثلًا للآخر يكون معللاً بعلة أخرى مستقلة أيضاً على معنى أن الطبيعة النوعية توجد في ضمن الأفراد عن عال متعددة إذ ليس في الأعيان إلا الأشخاص كما مررت إليه الإشارة (كالخفاقة فإن مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد) فإن هذين المعروضين وان كانا متخالفين في الماهية إلا أن عارضيهما متماثلان فيها (ثم إنه يقال كل) من المخالفين المذكورتين (بمعلله) أما وحده أو منضمهما إلى غيره وعلى التقديرين يكون لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال إنما يصح (عند من يقول بأن المخالفة) التي هي من الإضافات (أمر ثبوتي) موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض وأما التمثيل بأن طبيعة الجنس معينة بفصول مختلفة فأنما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه (وأيضاً فالحرارة نوع واحد ثم يعمل فرد منها بالبار وفرد بالشمس وفرد بالحرارة) فقد علمت المنان ثلاث يعمل مختلفة مستقلة هي هذه الأمور وحدها أو مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال إنما يصح إذا كانت أفراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية (وسننبه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد) وأنما لم يمثّلوا بأفراد الحرارة النارية المستندة إلى أفراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فإن العلة طبيعة النار كما أن المعلول طبيعة الحرارة وإن اعتبر أفرادهما كما كان كل من العلة والمعلول متعدداً قال في الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده إلى علل مختلفة بالنوع (فإن قيل الماهية النوعية) ان اقتضت (لذاتها) أولاً وأزماً (الحاجة إلى أحدهما علل الأمران) أي الفردان المتماثلان منها (بها) أي بتلك الأحدى بعينها لأن مقتضى ذات الشيء أولاً وأزماً يستحيل انفكاكه عنه (والا) وإن لم تقتض الحاجة إلى أحدهما (استغنيت عنهما) أي عن كل واحدة من العلتين (فلان علل) تلك الماهية النوعية (بشيء منهما) لا متناوع لتعليل الشيء بمأهوم مستغن عنه (قلنا هي) أي تلك الماهية (تقتضي الاحتياج إلى علة ما والتعيين من جانب العلة) أي تختار أن الماهية لا تحتاج إلى شيء بعينه من العلتين المتروكتين بل هي محتاجة إلى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك أن لا تكون الماهية معللة بالعتلين المعينتين لجواز أن يكون تعليلها بالمعينة ناشئاً من جانب العلة بأن تكون هذه المعينة تقتضي أن تكون علة تلك الماهية وتلك المعينة أيضاً تقتضي أن تكون علة لها فهي مع استغنائهما عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازي قال المصنف (واعلم أن هذا) الجواب فيه (الترام لعدم احتياج المعلول إلى العلة بعينها) مع كونها محتاجة إلى علة ما لا بعينها فإن الماهية إذا كانت معللة بعلة معينة لا احتياجها إليها بل لاقتضاء تلك المعينة أن تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول إلى ما هو علة له حقيقة (فلا يلزم احتياج الشخص للمعلول لعتلين) المستقلتين (إلى كل منهما) أي إلى شيء منهما بعينه (بل) احتياجه (إلى مفهوم أحدهما) أي إلى علة ما (الذي لا ينافي الاجتماع) وتلخيص النظر أنه لما جاز أن يكون الاستناد إلى علة معينة ناشئاً من اقتضاء العلة المعينة دون



احتياج المعلول الى تلك العلة المعنية جاز أن يكون الواحد الشخصى معللا بعلمتين مستقتين ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بهينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعنا لم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لاعتنا مفهوم احدهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعقول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصى بعمل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعدما جاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب أن يقال لا وجود للطبائع في الخارج انما الموجود فيه اختصاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلّة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المثالين هو بينهما المتخالفين (المقصد الثالث يجوز عندنا) يعنى الاشاعة (استنادا ثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا) يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول بان جميع الممكنات) المتكثرة كثر لا تخص (مستندة) بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه منزها عن التركيب (ومنه) اى منع جواز استناد الاثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكمة الاستعداد اللة) كالنفس الناطقة يصدر عنها اثار كثيرة بحسب تعدد آلتها التى هي الاعضاء والقوى الحاملة فيها (او) بتعدد (شرط او قابل) كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا (واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات) بحيث لا يكون هنالك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول (فلا) يجوز أن يستند اليه الاثر واحد ونحوه على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سألنا ولا يلتبس عليك أن الاشاعة لما ثبتت والله تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيط حقيقة او احدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم أن الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز أن يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز أن يصدر عنه اثار اتفاقا فالنزاع اذن في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة والحق أن الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقاتها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة فان فرض أن لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومستازعا فيه ايضا (لنا) في اثبات الجواز (الجوهرية) مع كونه حقيقة واحدة بسيطة (علة للتخير) في الخيز المطابق (ولقبول الاعراض) ايضا (فهما) اى التخير وقبول الاعراض (اثران بسيط) واحد حقيقى (لا يقال احدهما) وهو قبول الاعراض اثر للجوهر (باعتبار الحال) فيه وهو العرض (والآخر) وهو التخير اثره (باعتبار الخيز) الذى يمكن فيه تعدد ههنا الشرط (لاناهول) ايس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الخيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والخيز كما ذكرتم (بل لكلام في قابلية اهما وهو) اى كونه قابلا لهما (من عوارض ذاته) المعللة بها (والحق انه لا يتم) هذا الاستدلال (الا ببيان بساطة العلة) التى هي الجوهرية ولا يمكن أخذ الراسيلان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتخير وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الامرين) اى القابليتين المتين هما الاثران (وجوديين) قيل ويمكن اخذ الراسيلان هما من النسب والاضافات التى لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (اتفاق تعدد الآلة والشرط) في صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة اوجه الاول لو كان) الواحد الحقيقي (مصدرا لوابه) مثلا (لكل مصدرية آ غير مصدرية ب) لا يمكن تعقل كل منهما بدون الاخرى (فان دخل فيه) اى في الواحد الحقيقي (ههما) اى هذان افعوهما (او) دخل فيه (احدهما لم التركيب)



في الواحد الحقيقي هذا خاف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما (لكان) ذلك الواحد الحقيقي (مصدرا لمصدريتهما) اي لمصدرتي آ و ب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان تكون المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لـ آ و ب والمقدّر خلافه (و) حيثئذ (عاد الكلام فيهما) اي في المصدريتين فتقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للآخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا (ولزم التسلسل) في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق ايسر فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية آ ومصدرية ب نفس الواحد الحقيقي كان لامر بسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا ودخل احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الاخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال \* الوجه (الثاني) ان الماريا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة) اي قطعنا بقيننا الاشبهه فيه فقد استدلنا باختلاف الاثر وتعددته على اختلاف المؤثر وتعددته (فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر) وتعددته (لا يكون الا باختلاف المؤثر) وتعددته (لما كان) الامر (كذلك) فظهر انه كلما تعدد المعلول تعددت العلة وينعكس بعكس القبيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب \* الوجه (الثالث) انه لو كان الواحد الحقيقي (مصدر الاثرين) كـ آ و ب مثلا (لكان مصدرا لـ ا و ما ليس ا) لان ب ليس آ ولكان ايضا مصدرا لب و ما ليس ب (وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري) اي تختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لهما في الخارج غير محتاجة الى علة توجد لها (فلا تكون الذات مصدرا لهما لان المحتاج الى الموجد ماله وجود) وحيثئذ فلا يكون هنالك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات (وان سلمنا) تسلسلها (فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع) فان قيل لاشك ان العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب أن يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لهما تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين باولى من اقتضاها للماعداه فلا يتصور حيثئذ صدوره عنها في كل صدور لابتد أن يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض أن الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور أثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هنالك جهة أخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هنالك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحيثئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم ككأنه قريب من الواضح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية لهما مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور بأسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تتعدد تعلقاتها فجاز أن يصدر عنه من هذه الخيالات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته (و) الجواب (عن الثاني ان الاستدلال)



على تغير طبيعي الماء والنار (انما هو بالتخلف لا بالاختلاف) والتعدد (فانما رأينا نارا ولا برد) معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولا حر) معه كما كان مع النار (علمنا) بتخلف اثر كل منهما عن الآخر (انما مختلفان) اذ لو تساوى لا امتنع تخلف الاثر فلورأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعدد هابل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب (عن الثالث لان سلم ان صدور ا) (و) صدور (لا تناقض فان تقيض صدور ا هو لا صدور ا واما صدور لا ا) اعني صدور ب (فلا يناقضه) فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر لـ آ ان كانت مصدرا لغير آ صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لـ آ لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لـ آ وغير مصدر لـ آ وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع كذا ذكره بعضهم وهو موهولان قولنا هذه الجهة مصدر لـ آ وان كانت موجبة محصلة ~~لم~~ كن قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي تقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول ~~لم~~ كن لمجولها متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر لـ آ موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ بين لاستدراكه قال الكاظمي في شرح المخص اذا صدر عنه الباء الذي هو غير آ من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق حينئذ انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لان سلم انه اذا صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم حينئذ انه صدر عنه ما ليس آ وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفتي عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشراف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط بفحك منه الصبيان (المقصود اربع قال الحكماء البسيط) الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى (لا يكون قابلا وفاعلا) اي لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا لاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقة زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به (واد) وان لم ~~ي~~كن كذلك بل كن قابلا وفاعلا (فهو مصدر لقبول والفعل) معاقبة صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين لك بطلانه قلنا (وقد عرفت) ايضا (جوابه) مع ان القبول والاعمال بمعنى التأثير ايضا من الموجودات الخارجية (وايضاً فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان) فلا يجتمعان واعتراض على هذا بأن القابل اذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما أن الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا أخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان وان واجيب بأن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمع في شيء واحد من جهة واحدة لم يمكن الوجوب وامتناعه من تلك الجهة (والجواب انه لا يمنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر (نسبتان مختلفتان) بالوجوب والامكان (من جهتين) (فوجب) النسبة الناشئة (من جهة ولا تجب) النسبة الناشئة (من جهة) أخرى وردها هذا الجواب بأن كلامنا في أن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون الجهة متعددة (ومنهم من اجاب) عن الوجه الثاني (بان نسبة القابل) الى المقبول (بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب) بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينفيه (واورد عليه انه) اي انساب القابل الى المقبول



(بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول) مع وجود القابل (ويتم الدليل) حينئذ (ادقول نسبة الفاعل يتعين ان تكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان تكون كذلك) اوتقول بعبارة أخرى نسبة افعال لا تحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل تحتمله فيلزم ان تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له (الا ان يعاد الى الجواب الاول) فيقال جاز ان يكون ههنا نسبتان من جهتين احدهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له (فيكون) الجواب (الناني لغوا المقصد الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية) اي الحالة في الجسم (لا تفيد أثرا غير متناه لا في المدة) اي لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا (ولا في الشدة) اي لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة أخرى اسرع منها (ولا في العدة) اي لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناها او غير متناه وانما انحصر لانهاهي القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها لا بد ان يعتبر اما عددا لا تار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وحينئذ اما ان يعتبر لاتناهي الزمان في الزيادة والعكس وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لاتناهي في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لاتناهي القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرامة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فالتكون غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل لتقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فصدرها اشد وأقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال لان كل حركة انماهي على مسافة منقسمة تنقسم بانقسامها ويكون مقدارها أعنى الزمان منقسما ايضا واغرض عليه باننا لانسلم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان يمكن في نفس الامر وان كان فرص قطعها لا يجدي فعلا لجواز أن يكون المقروض محالا مستلزما لمحال آخر وأما اللاتناهي في المدة والعدة فقد جوزها المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها قوتهم ون تلك القوى مؤثرة في الابدان تأثرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمنع لاتناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) اي على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما (بان قوة النصف) اي نصف الجسم (في) التحريك (الطبيعي) نصف قوة الكل (في ذلك التحريك) وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية (للساوي) الجسم (الصغير) الذي هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذي هو الكل (في القبول) اي قبول الحركة (لانه) لان ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) اي ولتفاوت الصغير والكبير (في القوة فانها) اي القوة (تنقسم بانقسام المحل) قالوا بل ان أعنى الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لتفاوت من جهتهما اصلا والفاعلا للتحريك الطبيعي أعنى القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحل بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت في الاثر ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين (و) بأن (قوة الضعيف) اي ضعف الجسم (في) قبول التحريك (اقسرى) نصف قوة (النصف) في ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف (للساوي) بين الضعيف والنصف



(في الفاعل فرضا) بأن نفرض قاسرا واحدا حركة كهما بقوة واحدة (والتفاوت في القابل اذا المعاق) للحركة القسرية (في الضعف أعني القوة الطبيعية) العائقة عن قبول الحركة القسرية (اكثر) من المعاق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حينئذ في الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المعاق وقتله فاذا كان نسبة المعاق الى المعاق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقرر هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية (فاذا فرضناهما) اي التحريك الطبيعي والقسري (من مبدأ واحد) اي حينئذ نقول لا يجوز أن تحرك قوة طبيعية جسما الى غير النهاية والاقصاف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي لكل فنفرض أن هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد أو الزمان فلا شك أن حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز أن تكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر أن يحرك ضعف ذلك الجسم الاخر فنفرض انه حركة كهما من مبدأ واحد فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية (فالاقل) وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية (أما متناه والاكثر) الذي فرضناه غير متناه (ضعفه) لما عرفت (وضعف المتناهى متناه) بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا (وهو خلاف المفروض وأما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا (فتقع الزيادة عليه) اي زيادة الاكثر على الاقل (في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه) اذ لا بد أن يتقطع في تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها (وأنه) اي كونه الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه (محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها منوعة الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم تكن مؤثرة اصلا لم توصف باللاتناهي في التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تأثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله ايضا موقوف على أن لهاتان تأثيرا طبيعيا او قسريا (الثاني ان النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض أن له قوة هي جزء لقوة الكل فليس يلزم أن يكون جزءا لقوة قوية على الفعل فان عشرة مثلا اذا اقلوا حجرا في مسافة قالوا احد منهم اذا انزله رجا لا يقوى على اقلاله في عشرة تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا (الثالث انها) اي قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذا ان الامر ان معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالمطابخ في الاجسام العنصرية كالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) اي فرض الحركتين



(من مبدأ) واحد عددي أو زمني وهو ممنوع فيما إذا كانت القوة غير متناهية وقد بعد هذا المنع  
مكابرة (الخامس وجود الحركتين) الطبيعيين أو القسريتين (لبقولنا الزيادة والنقصان) فيصح  
أن يقال إن حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وإن حركة  
النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها  
تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالأعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة  
والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تنافي الحوادث فانهم لما  
استدلوا على وجوب تنافها بزيادة كل يوم أجابوا عنه بأن ليس للحوادث مجموع موجود  
في وقت من الأوقات فلا يصح الحكم عليها بالزيادة فضلا عن اقتضائه تنافها هذا وقد اعتذر لهم  
بأن المحكوم عليه هنا هو كون القوة قوية على تلك الأفعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك  
أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل أزيد من كون نصف تلك القوة قوية على  
تحريك الجزء وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك  
الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث إذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع  
الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بأن المحال اللازم من تفاوت الحركات تنافي ما فرض غير  
متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالة من دليل آخر  
(ثم قد وجدنا) أي لانسلم أن الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلانسلم  
أنهما يقبلان ما على الوجه الذي تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى  
يلزم المحال لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان في الحلال بأن توجد الحركتان (غير متناهيين  
مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر) فلك (زحل) فإن القوة التي تحرك فلك القمر قوية  
على دوران أكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع أن حركات الفلكين يوجدان عندكم  
غير متناهيين كون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الحلال بسبب الاختلاف في السرعة  
والبطء (ثم أنه) أي هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه (منقوض بالافلال فان الحركات  
الجزئية) الصادرة عنها (لا تستند إلى تعقل كلي) من جوهر مفارق حتى يكون محررها غير القوى  
الجسمانية وذلك لأن نسبة التعقل الكلي إلى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به إرادة  
وجود بعضها على بعض (بل) لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها  
إرادات جزئية فتلك الحركات مستندة (إلى قوى جسمانية) لها ادراكات جزئية (مع عدم تنافها  
عندهم) فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد أجابوا عن النقض  
بأن مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة قوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة  
في أجرامها والبرهان انما قام على أن القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على أنها  
لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقا القوة الجسمانية مدة غير متناهية  
وكونها واسطة في صدور آثار لا تنافي جاز أيضا كونها مبادئ لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك  
التحريكات عندهم إذا كانت واسطة فليجز أن تبشرها استقلالها أيضا (المقصود السادس  
الدور ممنوع وهو أن يكون شيان كل منهما عللة للآخر بواسطة أو دونها) وامتناعه اما  
بالضرورة كما ذهب إليه الامام الرازي واما بالاستدلال (لأن العللة متقدمة على المعلول  
فلو كان الشيء عللة لعلته لم تقدمه) على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه (على نفسه بمرتبتين  
فإن قيل) لا شك أن العللة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاص بل بالذات فيفند قول  
(معنى التقدم بالعلية) والذات (أن كان نفس العلية) كان قولك لم تقدم الشيء على علته جاريا  
بحرئ قولك لم عليه الشيء لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى وإن كان مخالفا له



في لفظ (وان أردت به) أي بتقدم العلة على معلوله (أما وراء ذلك) المذكور الذي هو العلية  
(فلا بد من تصويره) أولا (ثم تقريره) وإثباته بأقامة الدليل عليه ثانيا (فإن من وراء المنع في المقامين)  
أذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا أن له مفهوما سواه فلا نسلم أن ذلك المفهوم  
ثابت للعلة (فالجواب) أن يقال (معنى تقدم العلة) على معلولها هو (أن العقل يجزم بأنها  
ما لم يتم لها وجود) في نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي  
(وهو الصحيح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس) فإن احدا لا يشك في أنه يصح  
أن يقال محتركت اليد فمحرك الحاتم ولا يصح أن يقال تحرك الحاتم فمحتركت اليد) فبالضرورة  
هناك معنى يصح ترتيب المعلول على العلة بالقضاء وينع من عكسه فلذلك قال (والتقدم بهذا المعنى  
تصوره) ولو بوجه ما (وثبوته) للعلة كلاهما (ضروري) فلا حاجة بعد هذا التنبيه إلى تصوير  
واستدلال (وقد يقال) أي في إبطال الدور وذلك أن الامام الرازي بعدما اعترض في الأربعين  
على الدليل المذكور قال والاولى أن يقال (كل واحد منهما) على تقدير الدور (مفتقر  
إلى الآخر المفتقر إليه) أي إلى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقاره) أي افتقار كل واحد إلى نفسه  
وأنه محال إذ الافتقار نسبة) لا تتصور إلا (بين الشيئين) فكيف يتصور بين الشيء ونفسه قال  
(والأقوى) في الاستدلال على إبطاله هو (أن نسبة المفتقر إليه) وهو العلة إلى المفتقر وهو  
المعلول (بالوجوب) لأن العلة المعنية تستلزم معلولا معينا (و) نسبة (المفتقر إلى المفتقر إليه بالامكان)  
لأن المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما (وهما) أعني الوجوب والامكان (متنافيان) ولو كان  
شيئان كل واحد منهما مفتقر إلى الآخر لكان نسبة كل منهما إلى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو  
محال وإنما كان هذا أقوى من ذلك الأولى لأن تحقق النسبة يكفيه التغير الاعتباري لا يقال جاز  
أن يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لا نقول لادور  
الامع اتحاد الجهة وعبرة لباب الأربعين هكذا المفتقر إليه واجب بالنسبة إلى المفتقر والمفتقر ممكن  
بالنسبة إلى المفتقر إليه والمتبادر منهما أن المعلول يجب أن يكون له علة بخلاف العلة إذ لا يجب لها  
من حيث هي أن يكون لها معلول بل يمكنها ذلك ولك أن تحملها على المعنى الأول الذي هو الصحيح  
ثم قال الامام (ولا يرد) أي على الدليل الأولى والأقوى (المضافان) نقض بأن يقال كل منهما مفتقر  
إلى الآخر فيلزم افتقار كل إلى نفسه وأن تكون نسبة كل واحد إلى الآخر بالوجوب والامكان  
فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وإنما لم يردا نقضا على ما ذكره (لأنهما اعتباريان) لا يوجدان  
في الخارج فلا يؤمنان بالافتقار أصلا فضلا عن أن يفترقا كل إلى الآخر (أو) نقول (تلازمهما)  
على تقدير كونهما موجودين (لوحدة السبب) الذي يتضمنهما لا لافتقار كل منهما إلى صاحبه  
فلا نقض بما بوجه قال صاحب الباب (ومع ما سبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة  
(فإن عني بالافتقار) الذي هو معنى الدليل المرتضى عنده (امتناع الانفكاك) مطلقا (فقد يتعاكس)  
الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز أن يمنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر (ولا امتناع)  
في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة إلا امتناع  
انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه (وان أريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت التأخر)  
أي تأخر المفتقر عن المفتقر إليه (جاء في التأخر) أعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول (ما جاء)  
من الشبهة (في التقدم) أعني تقدم المفتقر إليه الذي هو العلة (بعينه) إذ يصير حاصل الدليل  
حينئذ أن المفتقر أي المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت أي تأخرت عنه  
فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتين فيقال إن أردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك  
لزم تأخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين



المتنازع فيه وان أردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليتين  
المردود والمرضى (المقصد السابع) في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي أن تقول  
(العلة) المؤثرة (يجب أن تكون) موجودة (مع المعلول) أي في زمان وجوده (والا) أي  
وان لم يجب ذلك بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل قبله (فقد اقترقا)  
أي جاز اقتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة (فليس وجوده  
لوجودها) فلا علية بينهما (فان قيل) لا يلزم من اقتراقهما أن لا يكون وجود المعلول لاجل وجود  
العلة اذ (لعلها) أي العلة (في الزمان الاول) الذي هو زمان وجودها (توجد) المعلول أي تحصل  
وجوده (في الزمان الثاني) فيكون التأثير والايجاد في الزمان الاول والتاخر وحصول المعلول  
في الزمان الثاني (قلنا الایجاد) أي ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه (ان كان نفس حصول المعلول  
فلا يتخلف) حصول المعلول (عنه) أي عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه  
(وان كان) الایجاد والایجاب (غيره) أي غير حصول المعلول (كان ذلك) الغير الذي هو الایجاب  
(موجبا في الحال له) أي لحصول ذلك المعلول (في ثانی الحال فله) أي فلهذا الغير وهو الایجاب  
(ایجاب) آخروية نقل الكلام الى ايجاب الایجاب (ويتسلسل) الایجابات الى غير النهاية (وبه نظر لانه)  
أي الایجاب على تقدير المغيرة (ليس موجبا) حتى يلزم أن يكون له ايجاب آخر (بل) يكون  
(ایجابا) مغايرا لحصول المعلول (والا) أي وان لم يكن كذلك بل كان الایجاب موجبا (لزم التسلسل)  
في الایجاب (مطلقا) سواء كان الایجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول  
المعلول او لم يكن (ولان الضرورة تنفي كون الایجاب نفس) حصول (المعلول) اذ كل احد يعلم  
صدق قولنا اوجبه العلة لحصل قترديد الایجاب بين أن يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين  
احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقيم جدا (وقد يجب بانه) اذا كانت العلة توجب  
في الحال وجود المعلول في ثانی الحال فينبذ (للمعلول حال ايجاب العلة وبالعكس) أي لا ايجاب  
حال حصول المعلول (فليس حصوله لايجب اياه) ولما أمكن أن يتطرق ليه المنع المذكور أولا قال  
المصنف (والاولى) في دفع تجويز كون الایجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثانی الحال  
(هو التعويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الایجاب) أي ايجاب العلة للمعلول  
(هو أن يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلبا بها) أي بوجودها بحيث (لوارتفعت) العلة  
(ارتفع) المعلول تعالارتفاعها (وبالجملة فليس وجوده) أي وجود المعلول (عن علة غير ايجاد)  
تلك (العلة وايجابها اياه) أي لا تمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الآخر بل هما بحيث يعتد  
واحد فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في الكسر سوى حصول الانكسار فيه  
من الكسر فكيف يتصور أن هنالك كسرا حقيقة وليس هنالك حصول انكسار وكذا الایجاد  
وحصول الوجود فلا يتصور أن ثمة ايجادا حقيقة وليس ثمة حصول وجود (فلا ايجاد) من العلة  
(حال العدم) أي حال عدم المعلول (بالضرورة) لما عرفت من أن حصول وجوده منها هو  
عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفصال بينهما فبطل ما توهم من أن الایجاد  
في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جع بين الایجاد والایجاب  
في الذكر تنبيهها على انه لا فرق فيما ذكر بين الایجاد الایجابي والایجاد الاختياري فان  
حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا (المقصد الثامن التسلسل محال وهو ان  
يستند الممكن) في وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (الى علة) أخرى  
مؤثرة فيها (وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه) خمسة (الاول جميع تلك السلسلة) المشتملة على  
تلك الممكنات التي لا تنهاى اذا اخذ من حيث هو جميعها (أي) اخذ (بحيث لا يدخل فيها)



اى في جميعها (غيرها) اى غير تلك الممكنات (ولا يخرج عنها شئ منها) فلاشك انه (ليس  
 معدوم والا فبعدم جزء) لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه (والمفروض  
 عدم دخول غير الاجزاء الى كل واحد منها موجود) وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات  
 الموجودة بحيث لم يدخل فيه شئ سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما (فهو موجود  
 اذلا واسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه  
 الى كل جزء) من اجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بأن يكون ممكنا (فهو)  
 اى ذلك الجميع (ممكنا) لانحصار الموجود في الواجب والممكن (فله علة) الماتر من أن الممكن  
 محتاج في وجوده الى ما يوجد (خارجة) عن ذلك الجميع (اذا الموجد لشئ لا يكون نفسه)  
 والا كان موجودا قبل وجود نفسه (ولاشياء من اجزائه والا اوجد) ذلك الجزء (نفسه)  
 لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جعلها ذلك الجزء (وانما) اى تلك العلة الخارجية  
 عن سلسلة الممكنات (توجد) لا محالة (جزأ) من اجزاء تلك السلسلة (فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها)  
 اى بغير تلك العلة (معدان المجموع) ايضا (واقعا بغيرها) اذ ليس في المجموع شئ سوى  
 تلك الاجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخارجية (علة) للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالضرورة  
 واذا كانت العلة الخارجية موجدة لجزء من اجزاء السلسلة (فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة)  
 موجدة (داخلة في السلسلة) والا توارد موجدان على معلول واحد شخصي (وهو)  
 اى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلية في السلسلة (خلاف المفروض) لانا قد فرضنا  
 أن كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هذا خلف وايضا اذا لم يستند  
 ذلك الجزء الى علة داخلية كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية  
 واذا استلزم وجود شئ عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات \* الاول أن لفظ الجميع  
 والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك  
 الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما انه عليه بقوله ولا يخرج عنها شئ منها وهذا  
 اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية \* الثاني أن الآحاد الممكنة المتسلسلة الى غير  
 النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شئ من الازمنة وجوابه أن كلامنا  
 في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول \* الثالث ان تلك الآحاد  
 على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شياء واحدا وتعتبر  
 أخرى بدون تلك الهيئة فان أردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا يمكن  
 الوجود ايضا لان الهيئة الوجدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري يمنع وجوده  
 في الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزما لاستحالة الكل وان أردت به المعنى الثاني اخترنا  
 أن علة الجميع نفسه على معنى انه يمكن في وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه  
 فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها  
 ولما لم يمكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتاج الى علة خارجية عن  
 علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشئ بنفسه على هذا الوجه أعني أن يعمل كل واحد  
 من اشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة أخرى خارجية  
 عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما المتنع  
 تعليل شئ واحد معين بنفسه والجواب أن المراد هو المعنى الثاني كما أشار اليه بقوله اى بحيث  
 لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولاشك أن هذه الآحاد ممكنات  
 موجودة كما أن كل واحد منها موجود ممكن وكما أن الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة



كافية في إيجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موحدة كافية في إيجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موحدة داخلية في السلسلة كانت العلة الموحدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموحدة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك العلل الموحدة للآحاد التي هي علة موحدة لجميع الآحاد إما أن تكون عين السلسلة او داخلية فيها او خارجة عنها والاول محال لان العلة الموحدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحداً معيناً او مركباً من آحاد متناهية او غير متناهية يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما أمران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن يصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ينبغي على بطلانه فانه باطل بديهية على أي وجه فرض أعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور او لا على سبيل الدور الرابع أن العلة الموحدة لكل لا يجب أن تكون موحدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموحدة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك الجزء موحداً لنفسه فان الواجب اذا أثر في ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن انتوقفه على الممكن الذي هو جرؤه فلا بد له من موجد ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موحداً لكل جزء منه لامتناع كون الواجب أثراً لشيء والجواب أن الكلام في العلة الموحدة المستقلة بالتأثير والايجاد ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موحدة لها مستقلة بالتأثير على معنى أن لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه لانه يمكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والالم يكن ذلك البعض مستقلاً بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن أن يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من أنه يجوز أن يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موحدة للسلسلة بامرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعاً واعلم أن هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في العلل كما لا يخفى على ذي فكرة الوجه (الثاني) من وجوه ابطال التسلسل (انما فرض من معلول ما) بطريق التصاعد (الى غير النهاية جملة) ومما قبله يتمناه (الى غير النهاية جملة أخرى) هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعدها يتمناه الى غير النهاية جملة أخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه (ثم نطبق الجملتين) أي احدهما على الاخرى (من ذلك المبدأ) أي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ (فالاول) من احدهما (بالاول) أي بازاء الاول من الاخرى (والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) في عدة الآحاد (كان الناقصة كالزائدة) أي مساوية لها في عدة الآحاد (هذا خلف والا) أي وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعنده) أي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة (تقطع الناقصة) بالضرورة (فتكون) الناقصة (متناهية) لانقطاعها (والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه) كما صورناه (والرائد على المتناهي بمتناه متناه) بلا شبهة (فيلزم انقطاعهما وتناهيهما) في الجهة التي فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المعنى



ببرهان التطبيق وهو (العمدة) في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود  
 الحركات الفلكية وفي الامور المجمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات  
 او وضعي كالأبعاد أولا يكون هنالك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا  
 على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تنهاى هذه الامور كلها (وقد نقض) هذا الدليل  
 (بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تنهاىها) وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد  
 احدهما نضعف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق  
 احدهما على الاخرى بأن نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام  
 الى آخره مع أن هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة (والجواب) عن هذا النقض  
 (ان المعلولات) بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه (قد ضبطها وجوده وليس)  
 المذكور الذي هو المعلولات واخواتها امرا (وهي محضات حتى يكون انقطاعها)  
 في التطبيق (بانقطاع الوهم ودهاها) فيه (باعتباره بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية  
 محضة فلا يكون ذهبا في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور  
 الوهمية التي لا تنهاى فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور  
 (وتحقيقه ان الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبقان فتختار  
 انهما) اى الجملتين المفروضتين في الاعداد (تتقطعان) في التطبيق (بانقطاع الوهم) عن  
 التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا ينهاى في نفس الامر حتى يكون محالا  
 اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الامر (او) تختار  
 (انهما لا يتقطعان ولا يلزم) من ذلك (تساويهما في نفس الامر) لان هذا التساوى فرع وجودهما  
 في نفس الامر (بخلاف ماله وجود) في نفس الامر (فانه يلزم) فيه احد امرين (اما انقطاعه  
 في نفس الامر) فيكون محالا ينهاى في الواقع متناها فيه (او عدمه) اى عدم انقطاعه  
 (في نفس الامر) فيلزم تساوى الجملتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لما عرفت (وانما)  
 قلنا قد ضبطها وجود (ولم نقبل قد اجتمعت في الوجود) لبتناول كل ماله وجود تامعا) سواء  
 كان بينها ترتيب اولي لم يكن (واما على سبيل التعاقب) اى بلا اجتماع في الوجود (فان ترتيبهما)  
 اى ترتيب هذين النوعين اعنى المجموعة في الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم)  
 كما في مراتب الاعداد لان الاتحاد فيه ما قد انصفت بالوجود في نفس الامر اما مجموعة واتمامة قبة  
 (وقد الحكماء انما يمنع التسلسل في امورها وجودا بقيل وترتيب امارضعا واما طبعها بسقط  
 عنهم ذلك النقض) وتلخيص ما ذكره انه اذا كانت الاتحاد موجودة معا بالقيل وكان بينها  
 ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء  
 الثاني قطعاً وهو كذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معاً لم يتم  
 لان وقوع احاد احدهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجى اذ ليست مجموعة بحسب  
 الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذاتى ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن  
 دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا  
 اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاتحاد موجودة معا ولم يكن  
 بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء  
 الثالث وهكذا الجواز أن يقع اتحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى الا انهم اذا  
 لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على  
 استحضار ما لانهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هنالك التطبيق ويظهر



الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بشوهم التطبيق  
 بين جباين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد  
 الجباين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء  
 جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لابد لك في التطبيق من اعتبار  
 تفصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تميم البرهان التطبيقى فلا نقض بالاعداد اصلا  
 قال المصنف (وانت تعلم ان الدليل) يعنى برهان التطبيق (عام اقياسه) وحرابه (في كل ما ضبطه وجود)  
 كما قررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط اعنى المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب  
 بوجه من الوجوه (اعتراف بالتخلف) اى بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر اعنى الحوادث  
 المتعاقبة والامور المجتمعة بالترتب (وانه يوجب بطلان الدليل) كونه منقوضا لوجه (انما  
 ما بين هذا المعلوم) المعين (وكل علة) من العال الواقعة في السلسلة لتي فرضت غير متناهية (متناه  
 لانه محصور بين حاصرين) هما هذا المعلوم وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهى محصورا  
 بين امرين يحيطان به (فيكون الكل) اى كل السلسلة (متناهية) ايضا (لانه) اى الكل (لا يزيد على  
 ذلك) اى على الواقع بين هذا المعلوم وبين علة ما من تلك العال (الابواحد) من جانب العال فان  
 ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلوم الاخير واذا كان الواقع بينهما  
 متناهيا ولا شك ان لكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الابواحد فقط كان الكل لا يزيد  
 على المتناهى الابواحد وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين ا و ب اقل من ذراع وما بين  
 ب و ج اقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين ا و د اقل من ذراع فانه طاهر الفساد  
 بل هو من قبيل ان يقال ما بين ا و ب اقل من ذراع وما بين ا و ج اقل ايضا وما بين  
 ا و د كذلك فاذا اخذ د مع الواقع بينه وبين ا لم يزد على ما هو اقل من ذراع الابنقطة د  
 وهذا حكم صحيح (فانه اذا كان ما بين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لا يزيد على  
 فرسخ يكون المجموع) اى مجموع المسافة (لا يزيد على فرسخ الاجزاء) واحد (ضرورة) والمراد  
 ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الاجزاء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون  
 اذا جعل الجزء الاول الذى هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء  
 الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلى الجزء الاخير وان فرض المساواة مع  
 اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزء من هـ ما المبدأ والمتنهى (وما لا يزيد على  
 المتناهى الابواحد) او بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من احتج به) وسماه برهانا  
 عرشيا وهو صاحب الاشراق (بانه حدسى) محتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العال  
 لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلوم الاخير  
 واتما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هنالك  
 واحدة من العال الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية  
 يعلم ان هنالك واحدة من العال وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين  
 وان تلك الواحدة مع المعلوم الاخير محيطة بما عداها وهذا البرهان الحدسى يعم الامور المتعددة  
 الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتيبها من جانب العال او المعلومات ولا يجرى في المقادير الا اذا فرض  
 عروض الاعداد لاجرائها بان يجعل اذ رعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار  
 فيها بدون هذا الفرض الوجه (الرابع لتسلسل العال) الى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلوم  
 على عدد العال) اى زاد عدد المعلومة على عدد العلوية (والثاني باطل اما الشرطية فلانما



اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها (اي في تلك السلسلة  
 (فهو معلول) لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله  
 (من غير عكس) كلى (فان الاخير معلول وليس بعلة) لشي من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية  
 على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول  
 ومنتهاه، أعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فينساوي عدد العلية والمعلولية (واتما الاستثنائية)  
 وهي بطلان التالي (فان العلة والمعلول) اي العلية والمعلولية (متضايقان) تضايقا حقيقيا  
 (ومن لوازمهما التكاثر في الوجود) اي اذا وجد احد المتضايقين الحقيقيين وجد الآخر قطعاً  
 (فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد) من احدهما (واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة)  
 وان لم يجب تساوي العدد في المتضايقين المشهورين كآب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بقوة  
 ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايقات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية زاد  
 عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان  
 العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا  
 ولم يكن علة فينساوي عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجمله فان التسلسل في المتضايقات  
 يستلزم كون احدي الاضافتين أز يد عددا من الاخرى وهو باطل الوجه (الخامس اما سببين)  
 في الالهيات (اتهاء الكل) اي جميع الممكنات الموجودة (الى الواجب لذاته وعنده تقطع السلسلة)  
 لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل  
 في العلل) دون المعلولات (وانما يتم اذا ثبتنا لواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه  
 الى ابطال التسلسل والالزام الدور) لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب  
 فلو أثبت الواجب يبطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر (المقصد التاسع  
 الفرق بين جزء العلة) المؤثرة (وشرطها) في التأثير هو (ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر)  
 لذاته (ككيبوسة الحطب) فانها شرط (للاحراق) اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد  
 أن يكون قابسا (والجزء ما يتوقف عليه ذاته) اي ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تأثيره لكن  
 لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه (وعدم المانع) ليس مما يتوقف عليه  
 التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ (قد علمت انه) اي عدم المانع (كثب عن شرط وجودي)  
 يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تخفيف الثياب  
 (وعده) اي عدم المانع (من جملة الشروط) التي يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز)  
 لما عرفت من أن عدم المدخل له اصلا في الوجود حتى بعد شرطاً حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط  
 فأطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه (المقصد العاشر في بيان) العلة والمعلول على اصطلاح  
 منبتي الاحوال و) بيان (احكامهما عندهم) قال الامدي ابطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به  
 ويتفرع عليه الا انه ومبادئ الحاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال  
 فلذلك أوردناه تكميلاً للافادة (وفيه) اي في هذا المقصد (مسائل) ثمان (الاولى في تعريفهما  
 واقرب ما قيل فيه قول الغاضي) الباقلاني (العلة صفة توجب لمحلها حكماً فيخرج) بقوله صفة  
 (الجواهر) فاما تكون عللاً للاحوال (ويتناول الصفة لقديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان  
 لعالميته وقادريته (والمحدثه) كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه (ومعنى الايجاب ما يصح قولنا  
 وجد فوجد) اي ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة  
 لزوما عقلياً مع صحا ترتبه بالفاء عليها دون العكس فان منبتي الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة  
 للاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام واجباها باها لا يتوقف على شرط كما سيأتي وقفا



الاحوال من الاشاعة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة  
 الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتوا الاحوال منهم بواقفونهم في هذا (و) قوله (محلها ينسحب بان  
 حكم الصفة لا يتعدى المحل) اي محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور  
 والمراد حكم) لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها الحكم ما كان المعدوم المتنع مثلا اذا تعلق به  
 العلم متصفا بحكم ثبوت وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذي ذكر للعلة (فالمعلول) هو (الحكم  
 الذي توجبه الصفة في محلها) واما محمولها فاما توجب معلولها عقيبها بالاتصال (اذا لم يمنع  
 منه مانع) (او) العلة (ما كان المعتل به معللا وهو) اي كون المعتل معللا به (قوله) اي قول القائل  
 (كان كذا لاجل كذا) كقولنا كانت العالمية لاجل العلم (فدورى) اما الاول فلان المعلول مشتق  
 من العلة اذ معناه ماله علة فتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور وينج عليه ايضا ان العلة  
 ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجبه الا  
 في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار  
 عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتى ان ايجاب العلة  
 لا يكون مشروطا بشرط اتصافا واما الثاني فلانه عترف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما  
 موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخرو هو ردة العلية الى القول اعنى ان يقال  
 كان كذا لاجل كذا ولا شذائه ليس معنى العلية (و) قولهم العلة (مانع حكم محلها) اي تنقله  
 من حال الى حال (او) العلة هي (التي يتجدد بها) اي يتجدد بها (الحكم يخرج الصفة القديمة)  
 اذ لا تغير ولا يتجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج  
 ايضا الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحلها حكما  
 هو الاسودية وليس فيه تغيير ~~حكم~~ المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولك ان تأخذ  
 من كل واحد من هذه التعريفات المزية للعلة تعريفها للمعلول فتقول المعلول ما اوجبه العلة عقيبها  
 بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعتل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد  
 من الاحكام بالعلة (المسئلة الثانية قل اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها) اي لا تكون العلة  
 خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم (وانكره الاستاذ) ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة  
 بمحل ~~حكمها~~ (تفرعا على القول بالحال وانكره) اي الاستاذ الحال وكلامه ههنا على  
 سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال (و) أنكر ايضا (البصريون من المعتزلة) عدم تعدى حكم العلة  
 عن محلها وجوزوا ان لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها (حيث قالوا الله يريد بارادة حادثة) لحدوث  
 المرادات (قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة  
 الشئ بغيره (وقالت المعتزلة) باسرها (نوابح الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر ما يشترط  
 في قيامه بمحل الحياة (اذا قامت بجزء من الحى اوجبت للمجموع حكمها فكان) المجموع (عالمها قادرا)  
 اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه (بخلاف غيرها) اي غير نوابح الحياة (كالالوان)  
 عند من ثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به (واختلفوا في الحياة) هل  
 يتعدى حكمها محلها اولا (فالحقها الخذاق منهم بالقسم الثاني) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شئ  
 كان الحى بها هو ذلك الجزء لاجله ذلك الشئ (فانها) اي الحياة (ليست من نوابح الحياة) اي ليس  
 قيامها بمحل مشروطا بقيام الحياة بذلك المحل والالزم التسلسل فهي كالالوان في ان ~~حكمها~~  
 لا يتعدى محلها (احتج اصحابنا) على أن حكم العلة لا يجوز أن يتعدى محلها (بان صفة العلم  
 لو لم تقم بمحل الحكم) الذي هو العالمية (لقامت اما بنفسها او يطله انها عرض) والعرض لا يتصور  
 قيامه بنفسه (و) يطله ايضا (ان نسبته) اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع



(المحال سواء) وحيث أن يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة أو يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح (أو بمحل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمره وهو باطل بالضرورة فإن قيل) العلم وكثير من العلل وإن استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز أن يقوم بعضها بنفسه إذ (وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته) وكونه مرئيا (مع قيامه بنفسه) لأن وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا (وإنما تجوز) أي تعدي الحكم (إذا كان) محل العلة (جزأ محل الحكم) كما صورناه في توابع الحياة (وما ذكرتم) من كون زيد عالما بعلم قائم بعمره (ليس كذلك) فإن عمرا ليس جزأ زيدا حتى يتعدى الحكم منه إليه (وابضا فإنه) أي ما ذكرتم (تمثيل) أي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم (فلا يفيد الحكم الكلي) (و) توضيح ذلك ما عساه الاستاذ وهو أنكم (جوزتم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به) (أيضا) العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا (مع عدم قيامهما به) (و) كذلك (نحوه) أي نحو ما ذكرنا من الإرادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مراداً مذكوراً وكذا الأمر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الأمثلة (قلنا من قال) منا (يكون وجود الجوهر علة للرؤية ياتزم زيادته) على الذات (لأنه مشترك بين الجوهر والمرض) ومن قال أن وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال (وقيام العلة بجزء لو أوجب الحكم للكل) كما ذهبتم إليه (لزم كون الكل عالما جاهلا) معا (إذا قام العلم بجزء) منه (و) قام (الجهل بالآخر لا يقال هذا) أي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقدير محال لتضادهما) أي لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) أعني العالمية والجاهلية فإذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا كان الكل عالما جاهلا معا (لأننا نقول أنه) يعني قيام العلم بجزء والجهل بالآخر (جائز لذاته) فإنا إذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء إلى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه أمرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا (وامتناعه لتضاد حكميهما) على ما ذكرتم أنما هو (باعتبار تعديتهما إلى غير محله) أي تعدي حكميهما إلى غير محل كل واحد منهما (فيكون) اعتبار التعدي وثبوتها (هو المحال) لأنه المستلزم لاجتماع المنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته (وابضا) ما ذكرتموه أنما يتأتى في العلم والجهل لا في جميع العال التي جوزتم تعدي أحكامها (تقد تقوم القدرة) على تحريك جسم (بيد) من شخص (والعجز) عنه (بأخرى) منه قياما معلوما بالضرورة فلوجبنا تعدي الحكم إلى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه. محال أن يقال هذا تقدير محال لأنه واقع بلارية إلا أن هذا الجواب أنما يتهض على القائلين بأن العجز معنى موجود مضاد لقدرة وقولهم أن المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية مدفوع بأن امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لأنه مرئى في بحث الوجود وشرع في جواب الازامات التي ذكرها الاستاذ بقوله (وأما الفعل فلا يوجب لمحله حكما) ثبوته لأن الفاعلية صفة اعتبارية (ولا العلم ونحوه) يوجب (لمعلقه) حكما (والا لكان للمعدوم) المتنع (صفة ثبوتية) إذا تعلق العلم به كما أشرنا إليه ومن الظاهر المكشوف أن المعلوم قبل تعلق العلم به كونه بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وأمثالها صفات اعتبارية المستلثة (الثالثة) العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم في بيان كونها وجودية (فهم من ادعى الضرورة فإن الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي



الصرف لا يكون موجبا له قطعاً بل لابد أن يكون موجب الحكم الثبوتى امر او وجوديا وهذا  
 هو الطريق المعقول عليه (ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول لوجاز العالمية بعلم معدوم لم  
 الجاهلية بجهل معدوم) اذ لا مزية لاحدهما على الآخر (فاذا عدمنا) اى العلم والجهل  
 (عن محمل كان) ذلك المحل (عالمنا جاهلا) معا (فلما النزاع في ثبوت الصفة العدمية لافى سلب  
 الصفة) فالتدعى انه يجوز أن يتصف محمل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لجهلكم ثبوتى  
 فى ذلك المحل لانه يجوز أن تسلب صفة عن محمل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك  
 الصفة فانه ظاهر البطالان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام فى نفسه واليه اشار  
 بقوله (وايضاً لا نسلم اجتماع لعدم العلم جهل وعدم الجهل علم ويبرهما) اى بين العلم  
 والجهل (تضاد) وتناف فان قلت نحن نقول لوجاز أن تكون العالمية معللة بعلم عدوى لجاز  
 أن تكون الجاهلية معللة بجهل عدوى فاذا اجتمع هذان العدميان فى محمل كان عالمنا جاهلا بشئ  
 واحد من جهة واحدة قلت لا نسلم انه اذا كن مسمى العلم عدميا وموجبا لجهلكم ونسب محله عالمنا كان  
 مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نسلم امكان اجتماع هذين  
 العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا الوجه (الثانى  
 شرط العلة قيامها بالمحل) الذى يوجب له الحكم (ولا يتصور فى عدم) قيامه بمحل حتى يوجب  
 له حكمه ثبوتيا (فما ارادت باقيا) اى قيام الامر الذى هو العلة بالمحل (وجوده) مثل  
 وجود الاعراض الموجودة لمحالها (ففيه نزاع) لان معنى كلامك حينئذ هو أن العلة يجب  
 أن تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (واتصافه به) يعنى وان أردت بالقيام اتصاف المحل  
 بالامر الذى هو العلة (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدوى) كاتصاف زيد بالعمى  
 فجاز أن تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه (الثالث) العلة موجبة للحكم  
 و(الايجاب صفة ثبوتية لأن نقيضه) وهو الابطال ايجاب (عدوى) اصدقه على المعدومات فاذن لابد  
 أن تكون العلة موجودة ليتمكن اتصافها بالايجاب الوجودى (فلما دعوت ما فيه) وهو  
 أن النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجى دون الصدق (فان قيل) على سبيل  
 المعارضة ان العلم يوجب لمحل كونه عالما باتفاق مثبتى الاحوال فنقول (الموجب للعالمية  
 اما وجود العلم فيكون كل وجود كدلت) لالتحاد مسمى الوجود فى الكل هذا خلف (او العلم  
 مع الوجود فتركب العلة وهو باطل اتفاقا) من انقائنين بالحال (او العلم) اى كونه عالما  
 (وانه حال فليس بوجود) فثبت أن العلة قد لا تكون موجودة (فانا) الموجب للعالمية هو  
 (العلم الذى هو موجود وقرينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه عالما مستثناة (الرابعة  
 العلة العقلية) التى كلامنا فيها دون العلة الشرعية (مطرودة) يستلزم وجودها وجود حكمها (اى  
 كلما وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التخلف (وهذا) أعنى وجوب الاطراد  
 (لا خلاف فيه اصلا) بين مثبتى الاحوال (رغم عكسه) يستلزم عدمها عدم حكمها (اى كلما انتفى  
 لعلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه) اى فى الانعكاس ووجوبه (فى الاحوال الحادثة) فانه مهما اتقى  
 العلم واقدرة عن واحد منا اتقى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتى الاحوال (واوجه)  
 اى الانعكاس (الاصحاب فى) الاحوال (القديمة) ايضا فلم يجوزوا عالمية البارى وقادرية بلا علم  
 وقدره (ومنهم المعتزلة) وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدره (ويلزمهم) احدا من  
 (انما تعديل اعلمه بغير علم) كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطالان اذ تعلم قطعاً أن غير العلم  
 من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة او لا لا توجب كون محله عالما (او ثبوتها من غير علة)  
 وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز أن تكون العالمية الثابتة



مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه أشار بقوله (فجاز في المقارنة في العلم) أي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معللة به وعلى هذا فالأظهر أن يقال للعلم لأنه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الأصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة أيضا وأما قوله (وسيا في عماه في بحث الصفات) فإشارة إلى ما ذهبوا إليه من أن الأحكام القديمة واجبة والواجب لا يعطل سواء وجدت العلة أو لم توجد وإلى جوابه الذي فصله هناك (واعلم أن كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايين) وذلك لأن الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لا يقال) إذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما لازمة من الطرفين (فماذا تمتاز العلة عن غيرها) وكيف يعرف أن العلم مثلاً علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتاً وانتفاءً (لأننا نقول) تمتاز العلة عن غيرها (بضرورة العقل) فإنا نعلم علماً ضرورياً أن العلم يجب كون محله عالماً إيجاباً بصدق معه وجود العلم فأوجب كون محله عالماً ولا يصدق عكسه وهو أن يقال ثبت كون المحل عالماً فأوجب له العلم ونعلم بالضرورة أيضاً (أو بدليل آخر) يرشدنا إلى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس المسئلة (الخامسة إيجاب العلة) لمعلولها (لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً) من القائلين بثبوت الحéal وهذا حكم ضروري (فانه لا يتصور علم بالعالمية) يعني أنا إذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالماً بلا توقف على العلم بشيء آخر أصلاً وهو المراد بقوله (سواء علمنا الشرط ووجوده أم لا) فلو كان إيجاب العلم للعالمية مشروطاً بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية إلا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فإن قيل اقتضاء العلم للعالمية مشروط بقيام العلم بالمحل و) مشروط أيضاً (بالحياة وانتفاء ضده) أي اضداد العلم (فلنا هذه شروط وجوده) فإن وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الأمور (والكلام في شروط تأثيره) وإيجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضاءها لمعلولها بعد وجودها مما لا سترة به المسئلة (السادسة لا توجب العلة الواحدة حكيمين مختلفين وقد اختلف فيه) فجوز بعضهم هذا الإيجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذي أشار إليه بقوله (واعلم أنه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين أمان جانب واحد أو من الجانبين (كالعالمية بالسواد) العالمية (بالبياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (واللازم عدم الانفكاك أو عدم الاطراد) وذلك لأنه إذا وجد تلك العلة فإن وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وإن لم يجب بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة (قيل ههنا اشكالان الأول لله علم واحد وعالمية متعددة) بحسب تعدد المعلومات (إذا كونه عالماً بالسواد غير كونه عالماً بالبياض) ولهذا لا يستلزم أحدهما مستلزام الآخر فهذه العالميات التي لا تنهاى معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (فلنا أترمه القاضي) وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة وردته لا مدى بأن القاضي لما اعترف بأن كون الرب عالماً بسواد محل معين مخالف لكونه عالماً بياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة أما اجتماعهما معاً وأما عدم اطراد تلك العلة (والب) بوسهل (الصعلوكي) من الأشاعرة لله تعالى (علوماً غير متناهية) كل واحد منها علة للعالمية واحدة وردت بأنه مخالف لمذهب الشيخ والأئمة ولما سياتي من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى (وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وأما التعدد في تعلق العلم الواحد (أو) تعلق (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد



التعلقات في حقه تعالى (وَأَمَّا فِي الشَّاهِدِ فَالْعِلْمُ مُتَعَدِّدٌ) بِتَعَدُّدِ الْمَعْلُومَاتِ وَالْعَالَمِيَّةِ مُتَعَدِّدَةٌ بِتَعَدُّدِ  
 الْعُلُومِ وَالْأَشْكَالِ (أَلَا فِي الْحَيَاةِ تَوْجِبُ صِحَّةَ الْعَالَمِيَّةِ وَ) صِحَّةَ (الْقَادِرِيَّةِ) فَقَدْ أُوجِبَتْ عِلَّةُ  
 وَاحِدَةٌ حَكِيمِينَ مُخْتَلِفِينَ (قُلْنَا) الْحَيَاةُ (شَرْطٌ) لَوْجُودِ الْمَصْحُوحِ فِيهِ شَرْطٌ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ (لَا عِلَّةَ) مُوجِبَةٌ  
 لِلصَّحْتَيْنِ هَذَا أَنْ جَازَ الْإِتْصَالَ بَيْنَ الْحَكِيمِينَ (وَأَمَّا أَنْ أَمْتَنَعَ إِتْصَالُهُ) بَيْنَهُمَا (كَالْعَالَمِيَّةِ بِالسَّوَادِ وَ)  
 الْعَالَمِيَّةِ (بِالْعِلْمِ بِهَا) أَيْ بِالْعَالَمِيَّةِ الْأُولَى فَانْهَمَا مُتَلَازِمَتَانِ لَا يَجُوزُ الْإِتْصَالُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْحَيَاتَيْنِ (قَالَ  
 إِمَامُ الْخَرَمِيِّ يَجُوزُ الْأَمْرُ) فَلَا يَحْكُمُ فِيهَا أَيْ فِي الْأَحْكَامِ الْمُتَلَازِمَةِ بِاتِّحَادِ الْعِلَّةِ وَلَا يَتَعَدَّدُهَا إِلَّا  
 بِدَلَالَةِ السَّمْعِ عَلَى أَحَدِهِمَا (وَقَالَ (الْأَمْدِيُّ) الْحَقُّ التَّصْوِيلُ وَهُوَ أَنَّهُ يَجُوزُ الْأَمْرَانِ (فِي الشَّاهِدِ)  
 إِذَا كَانَتِ الْأَحْكَامُ الْمُتَلَازِمَةُ (مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ) كَالْعَالَمِيَّاتِ (وَيُمْتَنَعُ) ذَلِكَ (فِي) الْأَحْكَامِ (الْمُخْتَلِفَةِ)  
 الْأَجْنَاسِ فِي الشَّاهِدِ بَلْ يَجِبُ تَعْلِيلُهَا بِعِلَلٍ مُتَعَدِّدَةٍ (وَقَالَ فِي (الْغَائِبِ) فَإِنْ كَانَ أَحَدُكُمَا مِنْ  
 أَجْنَاسٍ مُخْتَلِفَةٍ وَجِبَ تَعْلِيلُهَا بِعِلَلٍ مُتَعَدِّدَةٍ كَمَا فِي الشَّاهِدِ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ فَقَدْ سَبَقَ أَنْ  
 عَالِمِيَّةُ تَعَالَى وَاحِدَةٌ مَعْلُومَةٌ بِعِلَّةٍ وَاحِدَةٍ وَأَمَّا التَّعَدُّدُ وَالْإِخْتِلَافُ فِي التَّعْلِيلِ وَالْمُتَعْلَقِ فَقَطُّ وَكَذَا الْحَالُ  
 فِي الْقَادِرِيَّةِ وَنَحْوِهَا الْمُسْتَلْزِمَةُ (السَّابِقَةُ لَا يَنْبَغُ حَكْمُ) وَاحِدٍ (بِعِلَّتَيْنِ عَكْسِ الْأَوَّلِ) وَهُوَ أَنَّهُ لَا يَنْبَغُ  
 حَكْمُ بَعِلَّةٍ وَاحِدَةٍ وَأَثْبَاتُ الْحَكْمِ الْوَاحِدِ بِالْعِلَلِ الْمُتَعَدِّدَةِ أَمَّا عَلَى الْجَمْعِ أَوِ الْبَدْلِ أَوِ التَّرَكُّبِ  
 وَالْكُلِّ بِاطْمِلِ (أَمَّا عَلَى الْجَمْعِ فَلَا نَهْ اسْتَعْنَى بِكُلٍّ عَنْ كُلِّ كَامَرَةٍ) فِي أَنَّ الْوَاحِدَ بِالشَّخْصِ لَا يَعْطَلُ  
 بَعِلَّتَيْنِ (وَلَا نِ الْعِلَّتَيْنِ أَمَّا مِلَانِ أَوْضَعَانِ فَلَا يَجْتَمِعَانِ) فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ فَلَا يَكُونَانِ مُوجِبَتَيْنِ لِلْحَكْمِ  
 وَاحِدٍ فِيهِ (أَوْ مُخْتَلِفَتَانِ فَيَجُوزُ اقْتِرَافُهُمَا) فَإِذَا ثَبَتَ أَحَدُ الْعِلَّتَيْنِ دُونَ الْآخَرِ فَإِنْ اتَّفَقَ الْحَكْمُ  
 (فَلَا اطْرَادَ) لِلْعِلَّةِ الثَّانِيَةِ وَإِنْ ثَبَتَ فَلَا انْعِكَاسَ لِلْعِلَّةِ الْمُتَسَبِّبَةِ وَقَدْ يُمْنَعُ جَوَازُ الْإِقْتِرَاقِ بَيْنَ الْمُخْتَلِفَتَيْنِ  
 قَالَ الْأَمْدِيُّ وَالْمُخْتَلِفَانِ لَا يَبْدَأُ أَنْ يَخْتَلِفَ أَحْكَامُهُمَا قَبْلَ أَنْ يَنْعَلِمَ بِالضَّرُورَةِ أَنْ قِيَامَ الْعِلْمِ بِذَاتِ يَوْجِبُ كَوْنُهَا  
 عَالِمَةً لَا قَادِرَةً وَقِيَامَ الْقُدْرَةِ بِهَا يَوْجِبُ عَكْسَ ذَلِكَ (وَأَمَّا عَلَى الْبَدْلِ فَضَّرُورَةٌ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَعْلِيلُ الْعَالَمِيَّةِ  
 بِالْعِلْمِ مَرَّةً وَبِالْقُدْرَةِ أُخْرَى) وَهَذَا التَّمْيِيلُ تَنْبِيهُ عَلَى حَكْمٍ كُلِّيٍّ ضَرُورِيٍّ (فَإِنْ قِيلَ الْعَالَمِيَّةُ مَعْلُومَةٌ)  
 عَلَى سَبِيلِ الْبَدْلِ (بِعِلْمِ اللَّهِ وَبِعِلْمِنَا وَهِيَ حَكْمٌ وَاحِدٌ قُلْنَا لَا مَخَالَفَةَ بَيْنَ الْعِلْمَيْنِ الْإِبْعَارِضِ) كَالْقَدَمِ  
 وَالْمَدْوُوثِ وَالْعِلَّةُ هُوَ الْعِلْمُ الْمُتَّحِدُ فِيهِمَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْعَوَارِضِ الْمُخْتَلِفَةِ وَإِنْ سَلِمَ اخْتِلَافُ الْعِلْمَيْنِ  
 فِي الْحَقِيقَةِ مَنَعَ اتِّحَادَ الْعَالَمِيَّتَيْنِ فِيهِمَا (وَأَمَّا عَلَى سَبِيلِ التَّرَكُّبِ فَلَا نَحَقِيقَتُهُمَا حَالُ الْإِنْفِرَادِ وَالْإِجْتِمَاعِ  
 وَاحِدَةٍ فَإِذَا لَمْ تَوْثُرْ) فِي الْحَكْمِ (مَنْفَرَدَتَيْنِ) كَمَا هُوَ الْمَقْرُوضُ (لَمْ تَوْثُرْ) فِيهِ (مَجْمَعَتَيْنِ) وَذَلِكَ  
 لِأَنَّ اقْتِضَاءَ الْعِلَّةِ لِلْحَكْمِ إِنَّمَا هُوَ لِدَاثَتِهَا لَا بِإِعْتِبَارِ أَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهَا وَلَا شَيْءٍ أَنْ إِجْتِمَاعَهَا مَعَ غَيْرِهَا  
 لَا يَخْرُجُ عَنْ مَقْتَضَى ذَاتِهَا وَفِيهِ مَنَعَ ظَاهِرٌ لِأَنَّ الْمَقْتَضَى حِينَئِذٍ هُوَ الْمَجْمُوعُ لَا كُلَّ وَاحِدَةٍ فَلَا يُلْزَمُ  
 خُرُوجُ شَيْءٍ مِنْهُمَا عَنْ مَقْتَضَاءِ بِحَسَبِ ذَاتِهِ (وَلَا نِ الصِّفَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ لَهَا أَحْكَامٌ مُخْتَلِفَةٌ ضَرُورَةٌ)  
 كَمَا تَبَيَّنَ عَلَيْهِ تَقَالُفٌ عَنِ الْآمَدِيِّ وَإِذَا عَلِلَ حَكْمٌ وَاحِدٌ بِمَجْمُوعٍ وَصِفَيْنِ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ اخْتِلَافٌ  
 فِي أَحْكَامِهِمَا الْمُسْتَلْزِمَةُ (الثَّامِنَةُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالشَّرْطِ) عَلَى رَأْيِ مَنِ بَنَى الْأَحْوَالَ  
 (وَهُوَ مِنْ وَجْهِ) تَسَعَةٍ (الْأَوَّلِ الْعِلَّةُ مَطْرُودَةٌ) فَيَنْبَغُ أَنْ يَكُونَ الشَّرْطُ عِلَّةً (وَالشَّرْطُ قَدْ لَا يَطْرُدُ)  
 فِي وَجْهِ دَلَالَةٍ بِوَجْهِ الْمَشْرُوطِ (كَالْحَيَاةِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْعِلْمِ الثَّانِي الْعِلَّةُ وَجُودِيَّةٌ) كَمَا مَرَّ (وَالشَّرْطُ قَدْ يَكُونُ  
 عَدَمِيًّا كَالْإِتِّقَاءِ الضَّدِّ وَهُوَ مُخْتَارُ الْقَاضِي) فَإِنَّهُ قَالَ لَا يُمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ الشَّرْطُ عَدَمِيًّا كَالْإِتِّقَاءِ الضَّدِّ  
 الْعِلْمُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى وَجُودِهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلشَّرْطِ الْإِمَامِيَّةُ وَقَدْ يَكُونُ الشَّرْطُ فِي وَجُودِهِ عَلَيْهِ لَا مَا يَوْثُرُ  
 فِي وَجُودِ الْمَشْرُوطِ حَتَّى يُمْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ عَدَمِيًّا وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الشَّرْطَ لَا يَبْدَأُ أَنْ يَكُونَ  
 وَجُودِيًّا (الثَّلَاثُ قَدْ يَكُونُ) الشَّرْطُ (مُتَعَدِّدًا) بِأَنْ يَكُونَ لِمَشْرُوطٍ وَاحِدٍ شُرُوطٌ يُلْزَمُ اتِّقَاؤُهُ بِاتِّقَاءِ  
 كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا كَالْحَيَاةِ وَاتِّقَاءِ الْأَضْدَادِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى وَجُودِ الْعِلْمِ (أَوْ مَرَكَبًا) بِأَنْ يَكُونَ عِدَّةُ أُمُورٍ  
 شَرْطًا وَاحِدًا لِلْمَشْرُوطِ (الرَّابِعُ الشَّرْطُ قَدْ يَكُونُ مَحَلَّ الْحَكْمِ وَالْعِلَّةُ صِفَتُهُ) يَعْنِي أَنَّ مَحَلَّ الْحَكْمِ لَا يَجُوزُ



أن يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة لا تتعكس) أي لا تكون العلة معلولة لمعلولها (بخلاف الشرط) فانه يجوز أن يكون مشروطا لمشروطه (اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالاخر قال به القاضي) والمحققون من الاشاعرة (ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط بل يكفي بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط (كقيام كل من البنين) المتساندتين (بالاخرى) فان قيام كل منهما ممنوع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم (السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط) وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه (كغلق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للحادث) ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه وأما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علة (السابع الصفة) التي تكون علة كالعالم مثلا (لها شرط) كالمحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذات وهي لا تعمل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحى حيا شرط لكونه عالما مع أن كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب لم يتفق على عدم شرطه) بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة (التاسع العلة مصححة) لمعلولها (اتفاقا وفي) كون (الشرط) مصححا للمشروطه (بخلاف قال به القاضي كالحياة للعلم) فانه ذهب الى أن الحياة وان لم تكن علة للعلم بل شرط له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة له (ومنعه المحققون لجواز توقفه) أي توقف العلم في صحته (على شروط اخر) كاتقاء اضداده ووجود محله وحينئذ فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث معركا كتبنا في انفسها مبنية على اصل فاسد أعرضنا عن تفصيلها والله الموفق (الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراد) خمسة (المقدمة في تقسيم الصفات) التي هي اعم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها (الصفة الشبوتية) احتراز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور (عندنا) يعني الاشاعرة (تنقسم الى) قسمين (نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد) عليها (ككونها جوهر او موجودا او ذاتا) او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما لى العبارتين واحد (ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالنحيز) وهو الحصول في المكان ولاشك انه صفة زائدة على ذات الجوهر (والحدوث) اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث (وقبول الاعراض) فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه من تعريف الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأى نقاة الاحوال مناوهم الا كثرون (وقال بعض) من اصحابنا كالقاضي واتباعه (بناء على الحال) الصفة (النفسية) ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالا مثله المذكورة فان كون الجوهر جوهر او ذاتا او شيئا ومتميزا وحادثا وقابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور اتفائها مع بقاء ذات الجوهر (والمعنوية تقابلها) فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما الى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن أنكر الاحوال من أنكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته (واما عند المعتزلة فأربعة اقسام) أي الصفة الشبوتية تنقسم عندهم الى اقسام أربعة (الاول) الصفة (النفسية



فقال الجبائي (واتباعه منهم) (هي اخص وصف النفس) وهي (التي بها يقع التماثل) بين المتماثلين (والتخالف) بين المتخالفين كالسوادية والبياضية (ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض (وقال الاكثرون) من المعتزلة الصفة النفسية (هي الصفة اللازمة) للذات (تجوزوه) اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحدة متعددة ككون السواد سودا ولونا وشيا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما قادرا فانه لازم لذاته (واتفقوا) وفي نسخة المصنف وابتوا (انها) اي الصفة النفسية (يشترك فيها الوجود والمعدوم) بمعنى انها تكون نابعة للشيء في حالتي وجوده وعدمه \* القسم (الثاني) الصفة (المعنوية يقال بعضهم) هي (الصفة المعللة) بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد مناعا لما قادرا (وقيل) الصفة المعنوية هي الصفة (الجائرة) اي غير اللازمة الثبوت لموصوفها \* القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهي) عندهم (الحدوث وليست) هذه الصفة أعنى الحدوث صفة (نفسية اذ لا تثبت حال العدم) مع أن المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا (ولا) صفة (معنوية لانها لا تعال بصفة) (القسم (الرابع) الصفة (التابعة للحدوث) وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده (ولا تأثير لفاعل فيها) وهي منقسمة الى أقسام (فنها) ماهي (واجبة) اي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه (كالتميز وقبول الاعراض للجوهر) وكالحلول في المحال والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها وفتح القبح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها (ومنها) ماهي (ممكنة) اي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي اما (تابعة للارادة ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة او معصية) وتعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل (و) اما (غيرها) اي غير تابعة للارادة (ككون العلم ضروريا) فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لا مكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة (وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم) او الارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصناعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعة ماهو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال آخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على أن ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدورا مختصا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين (و) بينهم خلاف (في الحسن) هو مما يتبع الحدوث وجوبا) كالقبح فيكون من قبيل الواجبة (او) هو مما هو يتبع الحدوث مشروطا (بالارادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة (المرصد الاول في ابجائه الكلية) الشاملة لجميع الاعراض (وفيه مقاصد الاول في تعريف العرض اما) تعريفه (عندنا فوجود قائم بتميز) هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والالوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بتميز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص بالناعت والتبعية في التميز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السالبة فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من أقسام الوجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات (واما) تعريفه (عند المعتزلة فالوجود قائم بالتميز) وانما اختاروا هذا



التعريف (لأنه) أي العرض (ثابت في العدم عندهم) منفك عن الوجود الذي هو زائد على  
 الماهية ولا يقوم بالتمييز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به (ويرد عليهم الفناء) أي فناء الجوهر  
 (فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائما بالتمييز الذي هو الجوهر لكونه منافيا  
 للجوهر فلا يندرج في الحد (ولا يتعمد) أيضا (على أصل من أثبت) منهم (عرضا  
 لافي محل ~~كتابي~~ الهذيل) العلاف (للكلام) فانه قال ان بعض انواع كلام الله لافي محل وبعض  
 البصريين القائلين بأرادة قائمة لافي محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثة  
 مما لا يلتفت اليه (وأما) تعريفه (عند الحكماء) فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في  
 محل مقوم) لما حل فيه (ومعنى وجوده في كذا وان كان بطلق) أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق  
 الاشتراك او الحقيقة والمجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء في الكل والكل في الجزء وكوجود  
 الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشيء في الصحة والمرض وكونه في السعادة (ان يكون وجوده  
 هو وجوده في الموضوع) بحيث لا يتميزان في الإشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من  
 هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح أن يقال  
 وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى أن امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر  
 بأنه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز أن يكون في محل كالصورة الجسمية  
 الحادثة في المادة وأشاروا بقولهم اذا وجدت الى أن الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض  
 ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري (المقصد الثاني في أقسامه عند المتكلمين وهو) أي  
 العرض (أما ان يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات) بالحواس (و) من غيرها كالعلم  
 والقدرة (والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة  
 (وأما ان لا يختص به وهو الاكوان) المنحصرة في انواع أربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق  
 (والمحسوسات) بأحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها  
 وذهب بعضهم الى أن الاكوان محسوسة بالضرورة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله  
 وآخرون الى انها غير محسوسة فانا لانشاهد الا المتحرك والساكن والجميعين والمفترقين وأما وصف  
 الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا وهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة  
 لما وقع الخلاف فيها (واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام) المندرجة تحت المختصة بالحي وغير  
 المختصة به (متناهية بحسب الوجود) يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه (دل عليه  
 الاستقراء) وبرهان التطبيق أيضا (وهل يمكن أن يوجد منه) أي من العرض (انواع غير متناهية)  
 بأن يكون في الامكان وجود أعراض نوعية مغايرة للأعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج  
 منها الى الوجود الا ما هو متناه اولاً يمكن ذلك اختلف فيه (فن منعه) وهم اكثر المعتزلة وكثير من  
 الاشاعرة (نظر الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان) قطعاً (فهو متناه) لان ما لا يتناهي  
 لا يكون قابلاً لهما وللتطبيق أيضا (ومن جوزه) كالجباقي وتابعه والقاضي منافي اكثر اجوبته  
 (فلانه ليس عدداً أولى من عدد) فوجب اللاتناهي (كما مر والحق) عند المحققين (هو التوقف) وعدم  
 الجزم بالمنع او الجواز (لضعف المأخذين ووجهه) أي وجه ضعفهما (ظاهر) أما ضعف الثاني فلما مر  
 في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم وأما ضعف الاول فلما عرفت من أن قبول  
 الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي ~~ك~~تضعيف الواحد والاف مرآت غير متناهية  
 ومن أن برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود لا ترى انه لا نزاع في أن الافراد الممكنة لنوع واحد  
 من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه (المقصد الثالث في أقسامه  
 عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه) أي العرض (منحصر في المقولات التسع) وان الجواهر كلها مقولة



واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرة (ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعدمهم) في اثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم (قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول) هو (الكتم) واما قلنا لذاته يخرج) عن الحد (الكتم بالعرض كانه علم بمعلومين) فانه قابل للقسمة لكن لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروفين للعدد وسيرد عليك اقسام الكتم بالعرض (والمراد بالقسمة هنا) بمعنى في حد الكتم (ان يفرض فيه شيء غير شيء قيد دخل فيه المنصل والمنفصل) لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في المنفصل أن قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الاقتراح بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان المحقق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقدار ان لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل التقابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معدها في قواها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكتم بقبول القسمة لانه مختص بالمنصل ولا يخفى عليك أن الذي يقتضيه كلامه السابق هو أنه اذا عرفت الكتم بقبول الانقسام وأريد به الاقتراح لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمنصل وجب أن يراد المعنى الاول ويراد فيه قيد كما فعله الكاتب في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك أن هذا القيد يخصه بالمنصل لان الوحدة التي يتقسم اليها المنفصل لا يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة المنفصل نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب أن تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه أشار المصنف بقوله (فلا يرد قول الامام الرازي انه مختص بالمنصل فيكون الحد غير جامع) لخروج المنفصل عنه (والثاني) وهو ما ليس بقبول القسمة لذاته (اما ان يقتضى النسبة لذاته اى يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اولا) يقتضى النسبة (والثاني) هو (الكيف فرسمه) صرح بلفظ الرسم تبيينها على أن الاجناس العالية بسيطة لا يتصورها احد حقيقي كما سيصرح به (عرض لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضى (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث (فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة لانها عدمية) فلا تندرج في العرض الذي هو من اقسام الوجود (والاول) وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو (النسبة واقسامه سبعة الاول اين وهو حصول الجسم في المكان اى في الحيز الذي يحصه) ويكون ملوذا به ويسمى هذا ايننا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي (وقد يقال) الاين (لكونه) وحصوله (في) ما ليس حقيقيا من امكانه (مثل الدار والبلد) والاقليم او المعمورة او غير المعمورة او غير ذلك (مجازا) اى قولا مجازا بان كل واحد منها يقع في جواب اين هو (الثاني متى وهو الحصول) او الهيئة التابعة للعصول (في الزمان او طرفه) وهو الان (كالخروف الانية) الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم المتى كالين الى حقيقي كالايوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز أن يجاب بها للسؤال بمتى الآن الزمان فى المتى الحقيقى يجوز أن يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان فى الاين الحقيقى (الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء) اى للجسم (بسبب) نسبة اجزائه بعضها الى بعض (بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها) (و) بسبب نسبة اجزائه (الى الامور الخارجية) عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معا (فالقيام والاستلقاء وضعان) متغايران (لاختلاف نسبة الاجزاء) فيهما (الى الخارج) ولولم يعتبر فى ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفى فيها بالنسبة



فما بين الاجزاء وحدها لزم أن يكون القيام بعينه الاتساق لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة  
فما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الاتساق  
وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما بخلاف  
أن يفرقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجملا  
فكيف يتصور أن حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقت الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين  
في ماهية الوضع (الرابع الملك) وبسبب الجدة ايضا (وهيئة تعرض للنشئ بسبب ما يحيط به  
ويقتل بانتقاله وهذا) القيد الاخير أعني انتقال المحيط بانتقال المحاط (بمنازل الملك) عن المكان  
اي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للنشئ بسبب المكان المحيط به الا أن المكان لا ينتقل بانتقال  
المتحرك (سواء كان ذلك المحيط امرا (طبيعيا) خلقيا (كالاهاب) للهزة مثلا (اولا) يكون طبيعيا  
(و) سواء كان (محيطا بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن (او) محيطا (بالعض كالخاتم) والعمامة  
والخف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة)  
اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى (كالاتوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها) اي البنوة  
ايضا (نسبة) تعقل بالقياس الى الاتوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان  
الى ذات المتحرك حصل) للممكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هي الاين واذا نسبناه الى) المتحرك  
باعتبار (كونه ذا مكان كان) الحاصل (مضافا) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس  
الى نسبة اخرى هي كون الشئ ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية والممكنية من مقولة الاضافة  
وحصول الشئ في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشئ والمكان لان نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى  
فليس من هذه المقولة (وهذا) الذي صورناه لك (يمكنك الفرق بين النسبة) التي ليست من المضاف  
(و) بين (المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلنا السادس أن  
يفعل وهو التأثير كالمسخن مادام يسخن) فان له مادام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي  
هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعني أن يفعل (اذن غير ما هو مبدأ للسخونة) اي المسخن (لانه يبقى بعد  
التسخين) الذي لا يقاء لمقولة أن يفعل بعده وبما كان ذلك المبدأ جوهر (السابع أن يتفعل وهو التأثير  
كالمسخن مادام يتسخن) فان له حيثئذ حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يتفعل  
(فهو) يعني أن يتفعل (اذن غير السخونة لبقائها بعده) اي بعد التسخن الذي لا يقاء لمقولة أن يتفعل  
بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القاري الثوب والقطع المستقر في الحطب  
(وغير استعدادهما) اي غير استعداد التسخن للسخونة (لبنوته قبله) اي قبل التسخن الذي هو  
من مقولة أن يتفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان امرين  
متحدتين غير قارين اختيراهما أن يفعل وأن يتفعل دون الفعل والانفعال (فيل الوحدة  
والنقطة خارجة عنها) اي عن المقولات التسع (فبطل الحصر فقالوا لانسلم انهما عرضان  
اذلا وجوداهما) في الخارج (وان سلمنا) انهما عرضان موجودان (فحقن لم نحصر الاعراض)  
بأسرها (فيها) اي في التسع على معنى أن كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها  
حتى يرد علينا أن هنالك عرضا خارجا عنها (بل) حصرنا فيها (المقولات وهي الاجناس العالية) على معنى  
أن كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدي هذه التسع (فلا تردان) اي الوحدة والنقطة علينا  
(الا اذا ائتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحت اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت  
انهما جنسان عالين للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها (ولم يثبت  
شيء منها) اي من هذه الامور الثلاثة لجواز أن يكون قولهما على ما تحتها قول عرضيا وأن يكون  
ما تحتها اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وأن يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر



في المباحث الشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل واما ادراجهما في مقولة الكم على ما زعم قوم فباطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) أن دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسعة يشتمل على مقامين احدهما أن هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين يقييني وذلك (انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز أن يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لاجنسا (ولا كونها) اي ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها (اجناسا عالية لجواز أن يكون ما تحته انواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفردا) لا عاليا (او) أن (يكون اثنان منها او اكثر داخل تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنسا متوسطا) ان كان ما تحته اجناسا (او) جنسا (سافلا) ان كان ما تحته انواعا حقيقية فقطهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصداق احد منهم لاثباته اصلا (ولا الحصر) اي ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة اخرى) اي جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة (وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته انه) اي العرض (ينقسم) انقساما دائريا بين النفي والاثبات (الى كم وكيف ونسبة كما مر) من أن العرض اما أن يقتضي لذاته القسمة او لا والثاني اما أن يقتضي لذاته النسبة او لا فهذه اقسام ثلاثة لا يخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فانحصر اقسام الموجود الممكن في أربعة وعلى هذا (فالنسبة اما للاجزاء) اي لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض (وهو الوضع او لا) تكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعة الى امر خارج عنه (وهي) اي هذه النسبة (اما الى كم فان كان ذلك الكم) قارا (لجواز اجتماع اجزائه معا) فارا (تقل) ذلك انكم القار (به) اي بانتقال موضوع النسبة (فهو الملك والافهوا لاين وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى واما الى نسبة فالمضاف) لان النسبة حينئذ متكررة (واما الى كيف ولا تعقل) النسبة الى الكيف (الابان يكون منه غيره وهو أن يفعل او) يكون (هو من غيره وهو أن يتفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (نما ذكرنا) من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لاقسام برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها (والاعراض) على ما ذكر في هذا الحصر (اما لان النسبة الى الكم) القار (تكون بالاحاطة) فقط (حتى تنحصر في الاين والملك) بل قد تنكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر (كالماسة) بين سطحي جسمين (والمطابقة) التي هي الاتحاد في الاطراف (وايضا) فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء (الى الخارج) ايضا كما مر (فقد جاء التركيب وانه يوجب تكثر الاقسام) اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة (وايضافتي) من الاقسام الممكنة (النسبة الى العدد) الذي هو الكم المنفصل (ولا برهان على اتقائه) اي اتقاء هذا القسم (وايضا فالنسبة الى الزمان) الذي هو كم متصل غير قار (لا يتعين ان تكون متى) اذ لا يجب أن تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فان للحركة) التي كان الزمان مقدارها (والجسم) الذي هو محل تلك الحركة (نسبة الى الزمان وليس) اتساب شيء منهما الى الزمان (لحصوله فيه وايضا لان النسبة الى الكيف لا تعقل الا بانه من غيره او منه غيره وما الدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذ اجاز أن تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن منحصرة في أن يفعل وأن يتفعل على أن انحصار هاتين المقولتين في النسبة الى الكيف منظوريه (وايضا فالنسبة الى) ذات (الجوهر معقولة كالحصول فيه) أعني حلول الاعراض في ذات الجوهر (وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز)



لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه (وبالجملة فليس) انتفاء  
 ما أبدىناه من الاقسام (ضروريا وانتم مطالبون بالجملة) عليه (ولو قيل استقرأنا الوجود قمار وجدنا)  
 شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة (غير ذلك) الذي ذكرناه (كان هذا التقسيم ضائعا  
 ووجب الرجوع اثر ذي اثر) اى قبل كل شئ (الى الاستقراء وطرح مونة هذه المقدمات) الطويلة  
 (وان اراد) ابن سينا بما ذكره (الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه) اى فيما ذكره (تقريرا  
 الى الضبط) الجامع المنتشر (وتبعيدا عن الخط) الناشئ من الانتشار واعلم أن انحصار المكثات  
 في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء  
 الذى لا يفيد الاظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات أربعة الجوهر والكم والكيف  
 والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسة فاعتد الحركة مقولة برأسها وقال العرض  
 ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما أن لا يعقل الامع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل  
 بدون الغير وحينئذ اما أن يقتضى لذاته القسمة فهو الكم اولا فهو الكيف وقد صرحوا بأن المقولات  
 أجناس عالية للموجودات وأن المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او  
 عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعنى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات  
 نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها أجناس لماهياتها واحدة نوعية مثل السواد والبياض  
 والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا وأما الحركة فالحق انها من  
 مقولة أن يتفعل وذهب بعضهم الى أن مقولاتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما  
 (المقصد الرابع في اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان) الاصم فانه ذهب الى أن العالم  
 كله جواهر فالحرارة والبرودة والالون والضوء مثلا عنده ليست عرضا بل جوهر (والقائلون به)  
 اى بوجود العرض (اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الاثر ذمة) قليلة لا يبالى بشأنهم (كأبى الهذيل)  
 العلاف ومن تبعه من البصريين (فانه جوز ارادة عرضية تحدث لافى محل وجعل البارى تعالى  
 مريدا بها) اى بتلك الارادة (والضرورة كافية لنا فى) هذين (اقسامين) فاننا نذكر الاعراض  
 من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بجواسمنا ولا نشك  
 فى انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون البارى مريدا بها مع استواء  
 نسبتها اليه والى غيرهما مكابرة صريحة (المقصد الخامس فى ان العرض لا ينتقل من محل الى محل)  
 على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته (وعند  
 المتكلمين لان الانتقال انما يتصور فى المتصير) وذلك لان الانتقال هو حصول الشئ فى حيز  
 بعد أن كان فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز (وفيه نظر  
 فان ذلك) الانتقال المفسر بما ذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان الى آخر (واما انتقال العرض)  
 الذى كلامنا فيه (فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر) وليس هذا مما لا يتصور  
 فى العرض بل لا بد لفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما فى المحل الاول او الثانى وكلاهما  
 باطل لان كونه فى المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه فى المحل الثانى ثبوت فيه  
 متأخر عن الانتقال اليه واما فى محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور  
 لانا نقول جاز أن يكون انتقال العرض دفعا لا تدريجيا فيكون أن مفارقتة عن محله هو أن مقارنته  
 لمحل آخر (واما عند الحكماء فلان تشخصه) اى تشخص العرض المعين (ليس لذاته) وما هيته  
 ولا للوازمها (والا انحصار نوعه فى شخصه ولا لما يحل فيه والادار) لان حلوله فى العرض يتوقف على  
 تشخصه (ولا لفصل) لا يكون حالا فيه ولا محلا له (لان نسبته الى الكل سواء) فكونه علة  
 لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) اى تشخصه (لمحله) فالخاصل فى المحل الثانى



هوية أخرى) أي شخص آخر غير الشخص الذي كان حاصلًا في المحل الأول لأنه لما كان المحل مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقه عنه بابقا تشخصه بل يجب انتقاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصًا آخر من نوعه (والانتقال) من محل إلى آخر (لا يتصور إلا مع بقاء الهوية) المنقلة من أحدهما إلى الآخر وأذا لبقاء للهوية ههنا فلا انتقال أصلاً (وفي نظر الجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم) حينئذ (انحصار النوع في الشخص) انما يلزم ذلك إذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لأنه أن أريد بهويته الخاصة تشخصه لم كون الذي علة لنفسه وأن أريد ماحيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وأن أريد وجوده العيني فإن أخذ مطلقاً لم يكن علة لتشخص معين وأن أخذ معيناً فكذلك لأن تعيين الوجودات في أفراد ماهية نوعية انما يكون بتعيينات تلك الأفراد فلو عكس دارنعم يرد على الدليل انما لا نسلم استواء نسبة المنفصل إلى الكل اذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة إلى شخص معين خصوصاً إذا كان المنفصل فاعلاً مختاراً فإن له أن يختار ما يشاء ويتجه عليه أيضاً انه لا يطرده في عرض ينحصر نوعه في شخصه (وربما يقال) في اثبات امتناع الانتقال (العرض يحتاج إلى المحل) بالضرورة (فأما أن يحتاج العرض المعين إلى محل معين فلا يشاركه) لأن خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية إياه لذاتها (أو) إلى محل (غير معين ولا وجوده) في الخارج لأن كل موجود في الخارج فهو معين في نفسه (فيلزم) حينئذ (أن لا يوجد العرض) في الخارج لا نقاء المحل الذي يحتاج هو إليه وهذا باطل قطعاً فتعين الأول وامتنع الانتقال وهو المطلوب (وفي نظر اذ قد يحتاج العرض المعين إلى محل بلا شرط التعيين) أي إلى محل مطلق غير مقيد بالتعيين (وأنه أعم من المعين) الذي قيد بالتعيين (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعيين في كل معين من المعينات (لا) إلى محل مقيد (بشرط عدم التعيين) حتى يمنع وجوده في الخارج فيلزم أن لا يوجد العرض فيه وانما قلنا أنه يحتاج إلى المحل المطلق عن التعيين ولا يحتاج إلى المقيد بعدم التعيين (أذ لا يلزم من عدم اعتبار التعيين في المحل الذي يحتاج إليه العرض المعين) اعتبار عدم التعيين فيه كما قد علمته من أن الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به أعم من الماهية المحلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها (وإضافته) أي ما ذكرتم من الدليل (وإلى) في الجسم بالنسبة إلى الحيز) فيقال الجسم يحتاج في كونه متخيلاً إلى الحيز بالضرورة فأما أن يحتاج إلى حيز معين أو غير معين والثاني باطل لأن غير المعين لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتخيز فتعين الأول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين إلى غيره فانقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا (فان قيل هذا) الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (انكار للحس) فان رائحة التفاح تنقل منه إلى ما يجاوره والحرارة تنقل من النار إلى ما يجاورها) كما يشهد به الحس (فالجواب ان الحاصل في المحل الثاني) وهو المجاور أو المماس (شخص آخر) من الرائحة أو الحرارة مماثل للأول الحاصل في التفاح أو النار (يحدثه الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة أو المماس (أو يفيض) ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني (من العقل الفعال) عند الحكماء بطريق الوجوب (لاستعداد يحصل له من المجاورة) أو المماس (المقصد السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض عندما كثر العقلاء خلافاً للفلاسفة لنا) في عدم الخواز (وجوه) والمذكور في الكتاب وجهان (الأول ان قيام الصفة) بالموصوف (معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف وهذا) أي صكون الشيء متبوعاً لتحيز غيره به (لا يتصور إلا في المتخيز) بالذات لأن المتخيز بتبعيته غيره لا يكون متبوعاً لثالث اذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعاً له (والعرض ليس بتخيز) بالذات بل هو تابع



في التحيز للجوهر (فلا يقوم به غيره الوجه الثاني العرض المقوم به) لا يجوز أن يقوم بنفسه (ان قام  
 بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا لجميع  
 تلك الاعراض) المتسلسلة حاصلة (لا في محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام العرض واحدا  
 كان او متعددا بنفسه بل لا يتلوه من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الى الجوهر  
 فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر  
 خلافه (وهما) اي هذان الوجهان (ضعفان اما الاول فلا لانه ان القيام هو التحيز تبعاً  
 كما ذكرتم (بل هو الاختصاص التام) وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء  
 معتلاً لا آخر والاخر منعوتاً به فيسمى الاول حالاً والثاني محلاً له كما اختصاص السواد بالجسم  
لا كاختصاص الماء بالكوز (ويحققه) اي يحقق أن معنى القيام هذا دون ذلك (امران الاول ان التحيز  
 صفة للجوهر قائم به وليس) التحيز متحيزاً (تبعاً لتحيزه والا كان الشيء) الذي هو التحيز  
 (مشروطاً بنفسه) ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد أن يقوم التحيز اولاً بالجوهر  
 حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه  
 بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه (او تسلسل) ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام  
 كل تحيزه مشروطاً بقيام تحيز آخر به قبله وهو كذا الى ما لانهاية له الامر (الثاني اوصاف  
 البارى تعالى قائم به كاسميئته من غير شائبة تحيز) في ذاته وصفاته (واتما) الوجه (الثاني فانه  
 لا ينبغي أن يقوم عرض بعرض) ثان (وذلك) العرض الثاني (بآخر مرتبة الى ان ينتهي الى الجوهر)  
 فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم  
 من ذلك كون الكل قائماً بالجوهر وتابعاً له في تحيزه ابتداء بل هنالك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول  
 بأن التابع لا يكون متبوعاً لا غير اذ ليس هذا اول من عكسه ممنوع لجواز أن يكون أحدهما لذاته  
 مقتضياً لكونه متبوعاً ومحلاً والاخر مقتضياً لكونه تابعا وحالاً (وهو) اي ما ذكرناه من قيام العرض  
 بالعرض مع الانتهاء بالآخر الى الجوهر (محل النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به  
 عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام  
 في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بأن المتنازع فيه قيام  
 بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة (احتج الفلاسفة) على جواز قيام العرض  
 بالعرض (بان السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم (فانها توصف بهما)  
 فقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة  
 أن يوصف بأنه سريع او بطيء (والجواب انه لا يصح) هذا الاحتجاج (لا على مذهب فانسما)  
 أعني السرعة والبطء (ليسا عرضين) ثابتين للحركة (بل) هما (للسكات) اي السرعة والبطء  
 لاجل السكات (المختلفة) بين الحركات (وملئها وسكاتها) فحاصل البطء أن الجسم يسكن  
 سكات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكات قليلة بالقياس الى  
 سكات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة  
 (ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات) ومراتبها متفاوتة بالسرعة والبطء (انواعاً مختلفة  
 بالحقيقة وليس شمة) امر موجود (الا الحركة المخصوصة) التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة  
 الحقائق (وأما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فن الامور النسبية) التي لا وجود لها  
 في الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها  
 في ذهن السرعة والبطء (ولذلك) ولكونهما امرين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما)  
 بحسب اختلاف المقايسة (فانها اي الحركة) تكون سرعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة



الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف  
 الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكمة احتياج آخر وهو  
 أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح  
 عرض فأشار الى جوابه بقوله ( وانما الخشونة والملاسة فان سلم انهما كيفيتان ) اي لانسلم انهما  
 من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان  
 موجودتان ( فقيامهما بالجسم لا بالسطح \* المقصد السابع ذهب الشيخ الاشعري ومنبعوه )  
 من محقق الاشاعرة ( الى أن العرض لا يبقى زمانين فلا عراض بجلتها ) غير باقية عندهم بل هي  
 ( على التقضي والتجدد ) ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله ( وتخصيص كل ) من الآحاد  
 المنقضية المتجددة ( بوقته ) الذي وجد فيه انما هو ( لقادر المختار ) فانه يختص بمجرد ارادته كل واحد  
 منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان ~~ي~~ <sup>م</sup>كن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك  
 لانهم قالوا بأن السبب المخرج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع  
 بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضرر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك  
 بأن شرط بقاء الجوهر هو العراض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا  
 حال بقاءه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا ( ووافقهم ) على  
 ذلك ( النظام والكعي ) من قدماء المعتزلة ( وقالت الفلاسفة ) وجهور المعتزلة ( ببقاء الاعراض )  
 سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وأبو الهذيل الى بقاء الالوان  
 والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وأنواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركات  
 والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان ( قالوا ) اي الفلاسفة ( وما لا يبقى ) من الاعراض  
 السببالية ( يختص امكانه بوقته ) الذي وجد فيه ( لا قبل ولا بعد ) اي لا يمكن أن يوجد قبل ذلك  
 الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص ( احتج الاصحاب ) على عدم بقاء  
 الاعراض ( بوجوه ) ثلاثة ( الاول انها لو بقيت لكانت باقية ) اي متصفة ببقاء قائمها ( والبقاء  
 عرض فيلزم قيام العرض بالعرض فلما لانسلم أن البقاء عرض ) بل هو امر اعتباري يجوز أن يتصف به  
 العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلانسلم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه ( الثاني يجوز  
 خلق مثله في محله في الحالة الثانية ) من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك ( اجماعا فلو بقي ) لعرض  
 في الحالة الثانية من وجوده لاستحالة وجود مثله فيها والا ( اجمع المثلان ) وذلك محال فبقاء  
 الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز انشا فانيكون باطلا ( فلما بحالقه ) الله تعالى ( فيد ) اي في ذلك  
 المحل ( بان بعدم الاول ) عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل هو مشروط  
 باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير  
 عدم ايجاد الاول فيها ( و ) ايضا ما ذكرتم ( يلزمكم في الجوهر ) لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة  
 الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع التميزين باذات  
 في حيز واحد فانتقض دليلكم \* الوجه ( الثالث وهو العمدة ) عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب  
 ( انها ) اي الاعراض ( لو بقيت ) في الزمان الثاني من وجودها ( امتنع زوالها ) في الزمان الثالث  
 وما بعده ( واللازم ) الذي هو امتناع الزوال ( باطل بالاجماع ونهضة الحس ) فانه يشهد بأن زوال  
 الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا ( بيان الملازمة انه لو زال  
 العرض بعد بقاءه ( قائما ) أن يزول بنفسه ) واقتضاء ذاته زواله ( وانما ) أن يزول ( بغيره ) المقضي  
 زواله ( و ) ذلك ( الغير اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته ) اي لا باختياره فيكون فاعلاما موجبا  
 ( وهو طر والضد ) على محل العرض ( او لا يوجب له ذاته ) بل باختياره ( وهو ) الفاعل ( المعدم بالاختيار



وأما امر (عديم) وهو زوال الشرط (هذه) (الاقسام) الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية  
 (باطلة) أما زواله بنفسه فلا بد أنه لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا يوجد ابتداء (لأن ما تقتضيه  
 ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقتها عنه) وأما زواله بطروقه (على محله) (فلا بد حدوث الضد)  
 في ذلك المحل (مشتروط باتفائه) عنه (فان المحل ما لم يحل عن ضده لم يمكن اتصافه بضد) آخر  
 (فلو كان اتصافه) عن المحل (معللاً بطرياقه) عليه (لزم الدور) لأن كل واحد من اتقاء الضد  
 الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معاً (أو نقول) في ابطال هذا القسم (لما كان  
 التضاد من الطرفين فليس الطاري بارالة الباقي اولى من العكس) وهو أن يدفع الباقي الطاري  
 (بل الدفع) الصادر عن الباقي (أهون من ارفع) الصادر عن الطاري فيكون الدفع أقرب الى الوقوع  
 من الرفع (وأما زواله بعدم مختار فلا فاعل بلا اختيار لا بد له من اثر) يصدر عنه (والعدم نفي محض  
 لا يصلح اثراً) لمختار بل ولا لفاعل اصلاً (أو نقول) في ابطال كون زواله للمختار (ما اثره عدم فلا اثر له)  
 اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا أثر له كما مر في بحث الامكان (فليس) الفاعل الذي أسند  
 اليه زوال العرض (فاعلاً) اصلاً سواء فرض مختاراً او موجباً (وأما زواله بزوال شرط فلا بد ذلك الشرط  
 أن كان عرضاً) آخر (تسأل) لانا نقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال  
 شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض  
 (وان كان) ذلك الشرط (جوهرًا والجوهر) في بقاءه (مشتروط باعرض لم الدور) لأن بقاء كل واحد  
 من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه (والاعراض عليه) أي على هذا الدليل  
 الذي عده عمدة المختار (انه يزول بنفسه قوتاً فلا يوجد) ابتداء (ممنوع لجوار أن يوجب) ذاته  
 (العدم في الزمان الثالث والرابع خاصة) أي دون الزمان الثاني فلا يلزم أن يوجب ذاته العدم مطلقاً  
 حتى يكون متمنعاً فلا يوجد ابتداء بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطاً بوجوده  
 في زمان سابق عليه واستتماته ممنوعة (ثم هذا) الدليل الذي ذكرتموه (وارد عليكم في الزمان الثاني  
 بهينه) وذلك بأن يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لأن زواله فيه أما ذاته وأما غيره الى آخر الكلام  
 (فما هو جوابكم) عنه في صورة النقص (فهو جوابنا) عنه في صورة النزاع (وايضاً قد يزول بضد)  
 طارئ على محله (قولك حدوثه) في ذلك المحل (مشتروط بزواله) عنه (قلنا ان اوجبت في الشرط  
 تقدمه) على المشروط (منعنا) كون حدوث الضد الطارئ مشروطاً بزوال الضد الباقي اذ لا دليل  
 عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط (والا) أي وان لم توجب في الشرط  
 تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك (لم يمنع التعاكس) كما مر فجاز أن يكون كل منهما شرطاً  
 للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية (كما ان دخول كل جزء من) اجزاء (الحلقة) الدوارة  
 على نفسها (في حيز) الجزء (الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس) ولا محذور في ذلك  
 لأن مرجعه الى تلازمهما (وبالجمله) أي سواء جاوز التعاكس في الاشتراط اولا (فهما) أي زوال  
 الباقي وطريان الحادث (معاً في الزمان) وهذه المعية لا تنافي العلية (اذ العلية تقدم في العقل  
 وقد يكون طرياقه عللة) لوال الباقي (مع كونهما معاً في الزمان كالعلة والمعلول) فانهما متقاربان  
 بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بأن الطارئ ليس اولى بازالة الباقي من عكسه  
 باطل لأن الطارئ أقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه (وايضاً قد يزول لأن الفاعل الذي  
 فعله لا يفعله لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل) صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل  
 من ابقاء ما فعله كاف في زواله (وايضاً لا نسلم ان العدم لا يصلح) أن يكون (أثراً) صادراً عن الفاعل  
 (نعم ذلك) مسلم (في العدم المستمر) وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل (كل وجود الحادث  
 وما الدليل على امتناعه وايضاً قد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر) اذ لو كان عرضاً تسلسل



وإذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فيدور (قلنا ممنوع) اذ لا دور  
 ولا تسلسل (ولم لا يجوز ان يكون) ذلك الشرط (اعراضا لا تبقى على التبادل الى ان تنتهي الى ما لا يبدل  
 عنه وعنده يزول) يعني أن الاعراض عندنا قسم يجوز بقاءه ككالوان وقسم لا يجوز  
 بقاءه كالحركات وحينئذ جاز أن يقال شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة من  
 الاعراض التي لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض  
 المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه مادام يتبادل تلك الاعراض  
 فإذا انتهت الى ما لا يبدل عنه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول  
 العرض الباقي بالتسلسل وجاز ايضا أن يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك  
 الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وانما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد  
 من هذه الاعراض لا يبقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام  
 (واعلم ان النظام طرد هذا الدليل اثبات الذي هو العمدة في الاجسام فقال والاجسام ايضا)  
 كلاعراض (غير باقية بل تجدد حالها) وسيرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس بمجموع اعراض  
 مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على  
 مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر  
 الافراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومنه) اي ومن طرد هذا الدليل في الاجسام  
 (يعلم انه يرد الاجسام تقصاعليه) اي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام (وقد يجاب عنه) اي  
 عن هذا النقص (بانه) يعني الجسم بل الجوهر مطلقا (قد يزول لعرض يقوم به) اي يخلق الله سبحانه  
 عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول (كالقضاء عند المعتزلة) فانه عندهم عرض  
 اذا خلقه الله فثبت الجواهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن القضاء عرض مضاف  
 للبقاء يخلق الله لافي محل فتشبه الجواهر فلا يكون قائما بالافاق كما ادعيتوه أجيب بانه جاز أن يخلق  
 اولا لافي محل ثم يتعلق بمحل أراد الله اثناءه والاولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالقضاء  
 على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للقضاء وان اختلفا في أن احدهما قائم بالمحل دون الآخر (او) بانه قد  
 يزول الجوهر لعرض (لا يخلق الله فيه عندها) يريد أن ما ذكرنا هو طريق زوال الجواهر على رأى  
 المعتزلة ولنا في زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلق الجواهر عنها  
 فتزول قطعاً (والجواب) عن جواب النقص أن يقال (ان يجوزتم) في قضاء الجوهر الباقي (ذلك) الذي  
 ذكرتموه من أنه يقوم به عرض ينافي بقاءه ولا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاءه بدونه (فليجزمتم له في)  
 قضاء (العرض) الباقي فلا يتم الدليل في اصل المدعى ايضا (الأن تعود) أنت او يعود المستدل  
 (الى ان العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور قضاؤه باحد الوجهين المذكورين في قضاء الجواهر  
 (والكراهية) من المتكلمين (احتجوا به) اي بهذا الدليل (على ان العالم لا يعدم) ولا يصح قضاء الاجسام  
 مع كونها محدثة (اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري) لاشبهه فيه اصلا  
 فيمتنع زوالها قطعاً (ومسألتك) في مباحث صحة القضاء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضع)  
 يرداد بها انكشافه عليك (ثم لقائلين ببقاء الاعراض طرق الاقول المشاهدة) فاننا نشاهد الالوان  
 باقية فانكار بقاءها قدح في الضروريات (قلنا لدلالة اها) اي للمشاهدة على أن المشاهد أمر  
 واحد مستمر لجواز أن يكون امنا لا متواردة بلا فصل (كالماء الداقد من الانبوب يرى) أمر واحد  
 (مستمر) بحسب المشاهدة (وهو في) الحقيقة (امثال تتوارد) على الاتصال (الثاني) أن يقال  
 اذ يجوزتم توارد الامثال في الاعراض (فليجزمتم في الاجسام) فلزم أن لا يجزم ببقاء الاجسام وهو  
 باطل اتصافا (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) وقياس فقهى (بلا جامع) فكان فاسدا (وليس حكما بقاء)



الاجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يجعل مشاهدة الاستمرار على جماعة في ذلك الثقل (بل) حكمنا  
 ببقاء الاجسام (بالضرورة) العقلية لا بالمشاهدة الحسية (وبانه لولاه) اي لولا بقاء الاجسام  
 (لم يتصور الموت والحياة) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل انصف بها واذا لم تكن  
 الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الثالث العرض يجوز اعادته وهو)  
 اي اعادته بتأويل أن يعاد (وجوده في الوقت الثاني) الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب  
 وقت وجوده (واذا جاز) وجود العرض في وقتين (مع تخلل العدم) بينهما في وقت متوسط بين الوقتين  
 (فبدونه) اي فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار (اولى) بالجواز فلا يمنع بقاء الاعراض  
 (قلنا الشيخ منع اعادة العرض) ولا ضير عليه في ذلك (وان سلم) أن الاعادة جائزة (فقياس بلا جامع)  
 اي قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه  
 (ودعوى الاولوية) اي اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز (دعوى بلا دليل) عليها  
 لجواز أن يكون تخلل العدم شرطاً للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء (بل)  
 نقول (ذلك) اعنى الوجود في الوقتين مع تخلل العدم (عندنا جائز وهذا) اي الوجود فيهما بلا تخلل  
 (ممنوع) فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلاً وقد يقال كما أن الحكم ببقاء الاجسام ضروري  
 يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالاول وان ضروري يحكم به العقل بمعونة ايضا  
 والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمنافسة فيها لا تجدى طائلاً (المقصد الثامن  
 العرض) الواحد بالشخص (لا يقوم بمحلين ضرورة) اي هذا حكم معلوم بالضرورة (ولذلك نجزم  
 بان السواد القائم بهذا المحل غير) السواد (القائم بالمحل الآخر) جزماً يقينياً لا يحتاج فيه الى فكر  
 (ولا فرق بينه) اي بين جزماً بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين (وبين جزماً بان الجسم) الواحد  
 (لا يوجد) في آن واحد (في مكانين) فكما أن الجزم الثاني بدیهی بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول  
 نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لم يزل حصول الجسم في مكانين  
 حتى يرد عليه أن النسبتين ليستا على السواء لا مكان حلول اعراض متعددة معاً في محل واحد وامتناع  
 اجتماع جسمين في مكان واحد (ويؤيده) اي يؤيد ما ذكرناه من أن العرض يمنع أن يقوم بمحلين  
 (ان العرض انما يتعين) ويشخص (بمحله) كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين  
 وتشخص لا امتناع توارداً للمتلين على شخص واحد واذا كل له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس  
 هذا استدلالاً لان الحكم ضروري بل هو تأييد له ببيان لميته (فان الشيء) المعلوم بالبدية (اذا علم بميته  
 اطمأن اليه النفس اكثر) وان كان الجزم اليقيني حاصلًا بدونه (ولم نجد له مخالفاً الا ان قدماء المتكلمين)  
 هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات  
 (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والاخوة وغيرها (من الاضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا  
 المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعاً عن الآخر فلا بد أن يقوم بهما  
 اضافة واحدة تربط بينهما (والحق انهما مثلان فمقرب هذا من ذلك) يخالف بالشخص قرب هذا من ذلك  
 وان شارك في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة أعنى الوحدة النوعية كافية في الربط بين المضافين  
 ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية (ويوضحه) اي يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي  
 في المتشابهين (المتخالفان) من الاضافات كالأبوة والبنوة اذ لا يشبهه على ذي مسكة انهما متغايران  
 بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بهما بين المضافين أعنى الاب والابن (ويلزمهم قيامه)  
 اي جواز قيامه (بأكثر من امرين) أعنى محليين فان الجوار والقرب والاخوة مثلاً كما يتحقق بين شيتين  
 يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هنالك جاز اتحادها ههنا ايضا ولا يندفع هذا الا لازم  
 عنهم الا ببيان الفرق (وقال ابو هاشم التأليف عرص وانه يقوم بجوهريين لا اكثر انما الاول) وهو كونه



عرضاً يقوم بجوهرين (فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه) وانفصال اجزائه بعضها عن بعض (وليس ذلك) العسر في الانفكاك (التأليف يوجب ذلك) العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين اجزائه كما في التجاورات (ولا يتصور) ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك (في العدم المحض فهو) يعني التأليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولا يقوم) التأليف (بكل واحد من الجزئين ضرورة) اي لا يجوز أن يقوم بهذا الجزء فقط ولا بهذا الجزء فقط لان التأليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر (فهو قائم بهما) اي بكل واحد منهما معاً لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحداً (وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك) فيما بين اجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القائم بتلك الاجزاء (بل للفاعل المختار) الذي التصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به (واما الثاني) وهو انه لا يقوم بأكثر من جوهرين (فلانه لو قام التأليف) الواحد (بثلاثة اجزاء مثلاً لعدم التأليف بعدم جزء واحد من تلك الثلاثة) لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه (والثاني باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعاً) لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما (وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين غير) التأليف (الذي بين الثلاثة) اي يجوز أن يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرناه ويقوم تأليف آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايراً بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين (وان مثله) في الحقيقة النوعية (والمنقضى) عندما عدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثاني) القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنتين فلا يلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتي وأما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا ان بطلانه بدعي وما نقل عن أبي هاشم في التأليف ان حل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التأليف وكونه وجودياً وان حل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة في وجودية التأليف والمشهور أن مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهة (المرد الثاني في القسم) قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجوداً من الكيف فان احد قسميه أعنى العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجوداً من الاعراض النسبية التي لا تقر لها في ذوات موضوعاتها كنقتر الكميات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة (الاول الكم له خواص ثلاث) يتوصل بها الى معرفة حقيقة (الاولى انه يقبل القسمة والقسمة تطاق على) معنيين على القسمة (الوهمية وهي فرض شيء غير شيء) وقدم تر أن هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهي الفصل واقت) سواء كان بالقطع او بالكسر (و) المعنى (الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراس) يعني باقياً (بواسطة اقران الكمية بها) فذلك اذا تصورت شيئاً منها ولم تعتبر معه عدداً ولا مقداراً لم يمكن ان يفرض انقسامه (و) المعنى (الثاني لا يقبل الكم) المتصل الذي هو المقدار (فان القابل يبقى مع المقبول) والا لم يكن قابلاً له حقيقة بالضرورة (وعند الفيلسوف) والفصل انوارد على الجسم (لا يبقى الكم) اي المقدار (الاول بعينه) لانه متصل واحد في حدة ذاته لا مفصل فيه اصلاً (بل يزول ويحصل) هناك (كان) اي مقداراً (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (نعم الكم) المتصل الحال في المادة الجسمية (بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمادة لا يجب اجتماعه مع الاثر) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفلكية



إذا أريد بهازوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل أيضا لان  
معروض الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه  
عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي - وإذا أريد بهازوال الاتصال بحسب المجاورة كانت  
عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات في أنفسها وإذا أريد بها عدم الاتصال مطلقا أعني  
الاتصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذاتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة  
لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة (الثانية وجود عا دية بعده اما بالفعل كما في العدد) فان كل عدد  
يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عادله وقد يعتد بعض الاعداد بعضها ايضا (واما بالتوهم كما في المقدار)  
فان كل مقدار خطا كان او سطح او جسما يمكن أن يفرض فيه واحد بعده (كما يعتد الاشل) وهو حبل  
طوله ستون ذراعا (بالاذرع ومعنى العدالك اذا سقطت منه امثاله) اي من المعدود امثال  
العداد (فني) المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير  
ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (الثالثة المساواة  
ومقابلها أعني الزيادة والنقصان) فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا  
آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو النقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا  
ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها  
الذاتية (وهو) اي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة (فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء)  
في كم (فاما أن يوجد بازاء كل جزء) مفروض في ذلك الكم (جزء) مفروض في كم آخر (او اكثر او اقل)  
فيتصف حينئذ الكم الاول بالمساواة أو بالنقصان أو بالزيادة مقبلا الى الكم الثاني ومنهم من عكس  
فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللا مساواة وتوجيهه أن يقال ان الوهم انما يقسم المقدار  
اذا لاحظ مقدارا آخر أصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شئ ويبقى الفضل وهو شئ آخر  
فقبول القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه ولولا ذلك  
لم يكن قابلا لها ومجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة أو يقال ان كون المقدار بحيث يقترض  
فيه شئ غير شئ انما هو لاجل عدم مساواة مجموعته من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل  
اولا شيئا اذ لو لا ذلك لم يمكنه أن يفرض فيه شيئا فيفرض بعده شيئا آخر ومجرد هذه المساواة  
كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر أن ما في الكتاب انما هو في المساواة واللا مساواة العددية  
وأن عكسه انما هو في المساواة واللا مساواة التقديرية (قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم  
بالمساواة والمقاوطة لان المساواة) لا تعترف الا بانها (اتحاد في الكم فيلزم الدور) وذكر في المباحث  
المشرقية انه يمكن أن يجاب عنه بأن المساواة واللا مساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس  
مقدرا بل انما يناله مع المتكم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر  
فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان  
أخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه (ولا) يمكن أيضا تعريف الكم (بقبول القسمة  
لانه يختص بالمتصل منه) وقد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله بالمنفصل بالقيود  
الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث وأشير اليه في المنخص وعرفت أيضا  
أن الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وأن القسمة القرضية تداول الكم بقرينه معا فيجوز تعريفه  
بقبول هذه القسمة وأما توجيه المصنف كلام الامام بقوله (كأنه أخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشئ  
اذ قد بينا أن الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابه تقرير اوضحها  
فصيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي  
بخط المصنف نقطة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه فهم



من لم يتنبه لذلك فبقي الكلام على النسخة الاولى فادعى أن القسمة الانشكاكية مختصة بالمتفصل  
 فاستبصرأت بما حققناه لك ولا تكن من الخاطئين (بل) يمكن تعريف الكم (بوجود العاد) فانه  
 الخاصة الشاملة للكم ولا تتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرّفه الفارابي وابن سينا بأنه الذي  
 يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحدا عاذا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة (المقصد الثاني  
 في أقسامه فاركان بين اجزائه حدة مشتركة فهو) الكم (المتصل) كالمقدار (فان اى جزء من الخط  
 فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث  
 فان ذلك يختلف (بحسب ما يتبدأ منه فرضا) وتوضيحه أن الكم هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه  
 شيء غير شيء فالذي يمكن أن يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حدة واحد مشترك بين جزئين منها  
 فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية  
 للآخر ونهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط  
 الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط  
 واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي  
 حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل  
 عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى  
 قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة أقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا  
 من الخط بل هي عرض فيه وكذلك الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم فبقوله  
 فان اى جزء من الخط فرض مساححة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدًا مشتركًا بين جزئين آخرين  
 منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة (والا) اى وان لم يكن بين اجزائه حدة مشتركة (فالمفصل  
 كالعدد فانك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلاً انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من  
 السابع لامنه) اى لامن السادس (فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما) يعنى بين قسمي العشرة وهما الستة  
 والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط (و) الكم (المتصل اما غير فار) اى لا يجوز  
 اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه (الماضي والمستقبل)  
 على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (واما فار الذات) اى  
 يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود (وهو المقدار فان اقسام) المقدار (في الجهات الثلاث فحسم)  
 تعليمي وهو اتم المقادير (او في جهتين) فقط (فسطح او في جهة واحدة) فقط (نقط) فهذه الاربعة  
 أقسام للكم المتصل (و) الكم (المتصل هو العدد لا غير) وذلك لان قوام المتفصل بالمتفرقات والمتفرقات  
 هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما أن يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء  
 آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات  
 مجمعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة  
 على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا  
 المعنى أشار بقوله (لانه) اى الكم المتفصل (لا بد أن ينتهي الى وحدات) اى الى آحاد كما عرفت (والوحدة  
 ان كانت نفس ذاتها) اى نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط (فهو)  
 اى المجموع من تلك الآحاد (الكثرة) التي هي العدد (وان كانت) الوحدة (عارضة لهما) اى لتلك  
 الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهى كم بالعرض والكلام  
 في الكم بالذات) لانه الذي عده مقولة من المقولات (المقصد الثالث الابعاد الثلاثة الجسمية تسمى  
 الطول) وهو الامتداد المفروض اتولا (والعرض) وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول  
 على زوايا قوائم (والعمق) وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك (وانها) اى الطول والعرض



والعمق (تطلق على معانٍ أخرى) سوى المعاني التي هي الأبعاد الثلاثة الجسمية (فلا بد من الإشارة إليها) أي إلى الأبعاد الجسمية والمعاني الأخرى فإنه بين جميع ذلك (ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها) أي حقائق معاني هذه اللفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق (أما الطول فيقال للامتداد) الواحد (مطلقاً) من غير أن يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل إن كل خط فهو في نفسه طويل أي هو في نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للامتداد المفروض أولاً) وهو أحد الأبعاد الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح) وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور (وأما العرض فيقال للسطح) وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى قيل إن كل سطح فهو في نفسه عريض (وللامتداد المفروض ثانياً) المقاطع للمفروض أولاً على قوائم كما ذكرناه وهو ثانی الأبعاد الجسمية (وللامتداد الأقصر وأما العمق فيقال للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الأولين على زوايا قائمة وهو ثالث الأبعاد الجسمية كما مر (و) يقال (للثخن وهو حشو ما بين السطوح) أعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد أو سطحيان أو سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل إن كل جسم فهو في نفسه عميق (و) يقال (للثخن النازل) أي للثخن مقيداً باعتبار نزوله (ويسمى حينئذ الثخن الصاعد) أعني المقيد باعتبار صعوده (سمكاً) وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة (و) يقال الطول والعرض والعمق (لمعانٍ أخرى) سوى ما ذكر (مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم إلى محيطه) وهو الرابع من معاني الطول (و) يقال الطول أيضاً للامتداد الآخذ (من رأس الإنسان إلى قدمه ومن رأس ذوات الأربع إلى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض للآخذ من بين الإنسان أو ذوات الأربع إلى شماله) وهو رابع معاني العرض (و) يقال (العمق للآخذ من صدر الإنسان إلى ظهره ومن ظهر ذوات الأربع إلى الأرض) وهذا رابع معاني العمق (واعلم إن هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق (منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد) الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي (ومنهما ما هي كميات مأخوذة (مع إضافة) إلى أمر آخر (كالمفروض ثانياً) أو أولاً أو ثالثاً فإن كون الامتداد مفروضاً ثانياً إضافة له إلى المفروض أولاً وبالعكس وكونه مفروضاً ثالثاً إضافة له إلى مجموع الأولين كما أن لمجموعهما أيضاً إضافة إليه (وقد يعتبر معه) أي مع الكم (إضافة ثالثة كالطول) فإنه أطول بالقياس إلى ما هو طويل مقيساً إلى قصير فهنا أضافتان الأطولية والطول المضايقتان للقصير لكنه عبر عن الأطولية بالاضافة الثالثة لأنها عارضة لأمر ثالث بعد أمرين تحقق بينهما الطول أو لأنه نظر إلى أن القصير أيضاً إضافة مقابلة للطول وفيه بعد لأن القصير ليس مأخوذاً مع الأطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر (أو) إضافة (رابعة) كالطول بالنسبة إلى الغير) الأطول بالقياس إلى آخر فيكون هناك ثلاث أضافات أطولتان وطول إضافي والأطولية الأولى عارضة لأمر رابع فجعلها إضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة أولى وفي المباحث المشرقية إن هذه الكميات إذا أخذت مضافة إلى شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط إضافتها إلى ذلك الشيء إضافتها إلى شيء آخر وقد تؤخذ تارة أخرى بحيث يكون من شرط إضافتها إلى شيء إضافتها إلى شيء ثالث مثال الأول أن يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر إنه ليس بطويل أو يقال هذا السطح عريض عند ما يقال لسطح آخر إنه ليس بعريض أو يقال هذا الجسم كبير ثخين عند ما يقال لجسم آخر إنه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل أن يقال هذا العدد كثير بالقياس إلى آخر هو قليل مقيساً إليه ومثال الثاني الأطول والأعرض والاعمق والاكبر فإن الأطول أطول بالقياس إلى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس إلى قصير وكذا القول في سائر الأقسام



(المقصد الرابع الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه) وبيننا خواصه وأقسامه (واما بالعرض وهو اقسام) اربعة  
(الاول محل الكم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم  
متعددا (الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح امثال الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم  
المتصل الذي هو المقدار (محلها الجسم) وان اعتبرنا تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل  
في محل واحد (الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها) اما في الشدة  
او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة (فان صفاته بحواس الكم مما ليس كالبالذات  
ولا حد هذه الوجوه) الاربعة (واعلم انه قد يجمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة  
كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة) والانطباق يجري مجرى الحلول فكأن الحركة محل للمسافة  
التي هي كم بالذات او بالعكس (فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة) والقصر والطول وتعرضها  
المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة  
(ومنطبقة على الزمان) ايضا فكأنها محل له او بالعكس (فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء)  
بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والتفاوت بسببه فهذا وجه من الوجوه  
الاربعة وجد في الحركة (وتقوم) الحركة (بالجسم المتحرك) الذي هو محل المقدار (فتجزى بتجزيه)  
فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضا فهي كم بالعرض من وجهين احدهما  
حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد (والكم المنفصل  
قد يعرض للموصل) القار وغير القار (كما اذا سمنا الارمان بالساعات او الاشل بالادرع) فيستعد  
أجزاء الكم المتصل ولا بأس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الاضافات (وقد يكون الشيء كما)  
متصلا (بالذات و) كما متصلا (بالعرض كزمان فانه كم) متصل (بالذات) لما مر من أن اجزاء متلاق  
على حد مشترك هو الآن (ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) فيكون منطبقا بواسطة الحركة  
على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات  
والاتصال بالعرض والاتصال بالعرض (المقصد الخامس ان المتكلمين انهم كروا العدد)  
الذي هو الكم المنفصل (خلاقا للحكمة لم يذكر احدهما انه) اي العدد الذي هو الكثرة (مركب  
من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة) فالعدد المركب  
من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا (بيان الوحدة لا توجد) في الخارج (امر ان الاول  
لو وجدت) الوحدة (فلهما وحدة) لان كل موجود موصوف بأنه واحد (ولزم التسلسل)  
في الوحدات المترتبة الموجودة معا (قلوا) اي الحكماء في الجواب (وحدة الوحدة نفس الوحدة)  
على قياس ما قيل في وجود الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق  
(لثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم) الواحد (واقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه  
ان كان) الحال الذي هو الوحدة مثلا (في جزء منه) ذلك الجزء من المحل (هو الواحد)  
لان الوحدة قائمة به (دون الكل) والمقدر خلافه (وان لم يكن) الحال (في شيء من اجزائه لم يكن  
بالضرورة صفه له) اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل (وان كان) الحال  
(في كل جزء) من المحل (فاما بالتمام فيقوم الواحد) الشخصي (بأكثير) وقد عرفت بطلانه  
بديهية (اولا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء باخر وهو المراد بالانقسام) يعني  
انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز أن يقوم الحال  
بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفه له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك  
يسمى حلولا غير سر باني فأشار اليه الى جوابه بقوله (وقول من قال هذا) الذي ذكرتموه  
(انما يصح فيما يكون الحلول) في المحل المنقسم (حلول السريان) فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال



بانقسام محله ( لا طائل له ) ولا فائدة فيه ( لانا برهنا على ان كل جزء من المحل ) المنقسم الذي حل فيه  
 صفة ( منصف بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك ) وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض  
 اننا لانسلم انه اذا لم يكن الحال ولا شئ منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة  
 غير مسموعة بل واز ان يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شئ من اجزائه كالنقطة  
 في الخط والاضافة في محلهما عند القائل بوجوده - ما هذا واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب  
 ان يكون منقسما بحسبه ( فاذا كانت الوحدة وجودية تزم انقسامها ) بانقسام الجسم الذي حلت فيه  
 ( وانه ) اعني انقسام الوحدة ( ضروري البطلان ) فوجب ان تكون الوحدة امر اعتباريا فان قلت  
 الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج  
 وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر المجموع  
 من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ  
 من حينية لاجمال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحثيات العقلية في الامور الخارجية ( وثانيهما )  
 اي ثاني المسلكين ( ان يدل ابتداء ) اي من غير استعانة بعدمية الوحدة ( على ان الكثرة عدمية والا )  
 وان لم تكن عدمية بل وجودية ( فان قامت ) والظاهر ان يقال والافادت اي الكثرة ( بالكثير )  
 اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحينئذ ( فاما ) ان تقوم بالكثير ( من حيث هو كثير فيلزم قيام  
 الواحد ) الشخصي ( بالكثير ) فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه  
 بالبدية مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد  
 اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم شئ من الاثنينية بهذا وشئ آخر بذلك لم تكن الاثنينية  
 صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعى قوم ( او ) تقوم بالكثير ( من حيث عرض له امر صار به واحد  
 فنقل الكلام اليه ) اي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا واحدا صالحا لان يحل فيه واحد  
 شخصي فنقول ذلك الامر اما ان يحل في الكثير من حيث هو كثير وانه باطل او من حيث عرض له  
 ما به صاروا واحدا ( ويلزم التسلسل ) فوجب ان تكون الكثرة التي هي العدد امر اعتباريا وهو المطلوب  
 ( واعلم ان الواحد كما علمته يقال بالتركيب على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدة امر  
 وجودي بالضرورة ) لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل  
 والمجتمع وليساقفس الوحدة وأما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا  
 مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا تتدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعنى هذا  
 ان جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام المعارض  
 للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح به في قوله ( وككونه لا ينقسم  
 اذ ليس له كم يفرض فيه شئ غير شئ وانه اعتباري ) لان العدم مأخوذ فيه ( والكثرة ليست الا مجموع  
 الوحدات فهي تتبعه في الوجود ) فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية  
 كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت  
 الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاتقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا  
 وحينئذ لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا انه لا شئ من العدد موجود بل الحق هو التفصيل وفيه  
 بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونها وجوديين والصواب انهما سببان  
 لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة وهي ان يقال  
 ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود  
 في النفس ولا اعتماد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات  
 التي هي في الاعيان الا في النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه وأما ان في الموجودات



اعدادا فذلك أمر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فأشار المصنف  
 رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله (وأما ان) أمرا (واحدا يقوم بالمجموع) الذي هو المعدودات  
 (فان تخيل) لم يكن ذلك الأمر واحدا موجودا بل (كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما أمر)  
 موجود (واحد بالهوية وان شئت) زيادة استيقان لما ذكرناه (فاستبصر بوجوده في الخارج ومعدوم  
 فيه) فانهما اثنان أي الاثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها أمر موجودا فضلا عن كونها واحدة  
 بالهوية (أو) استبصر (بشخص) موجود (في المشرق و) (بشخص) آخر موجود (في المغرب فانهما)  
 أيضا (اثنان) أي معروضان للاثنينية (ويعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد) بالهوية وان أمكن  
 أن يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاوإن اذ لا يمكن  
 أن يقوم بهما أمر موجود أصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الأمر القائم بالمعدودات (محجود فرض  
 واعتبار) أي أمر فرضي واعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف  
 الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا تفصل الشبهة وتنحصر مادتها فان الاعيان  
 متصفة بالعدد بلا شك وأما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه  
 وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني (المقصد السادس منهم) أي  
 المتكلمين (انكروا المقدار) كما أنكروا العدد (بناء على ان تركيب الجسم) عندهم (من الجزء  
 الذي لا يتجزى) كما سيأتي (فانه لا اتصال بين الاجزاء) التي تركيب الجسم منها (عندهم) بل هي منفصلة  
 بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها الصغر المفصل التي تماسست الاجزاء عليها واذا كان الأمر  
 كذلك (وكيف يسلم) عندهم (ان ثمة) أي في الجسم (اتصالا) أي أمرا متصلا في حد ذاته هو عرض  
 حال في الجسم (وان الاجزاء) التي تفرض في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المقادير ومجالاتها بل اذا كان  
 الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة  
 فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسمى بهضم خطا جوهريا واذا  
 انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحيا جوهريا واذا انتظمت في الجهات  
 الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فان الخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا  
 الا الجسم واجزائه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم  
 تعليمي كما زعمت الفلاسفة \* ثم انه شرع في الإشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وانها كيف  
 تتصور في الجسم على تقدير تركيبه من الجواهر الافراد فقال (والتفاوت) بين الاجسام في الصغر  
 والكبر والزيادة والنقصان (راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها) فاهو أقل اجزاء يكون أصغر حجما  
 وأقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز أن يوصف  
 الجسم بالمساواة واللامساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا (والقسمة) الفرضية  
 المعارضة للجسم على ذلك التقدير (معناها فرض جوهر دون جوهر) فان كل واحد منهما شيء  
 مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به (ولا عادله غير الاجزاء)  
 أي يجوز أن يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي أجزائه وليس هناك شيء آخر  
 يعتبه أصلا (اللهم الا بالوهم) فانه قد يتوهم أن حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه  
 بعض من ذلك المتصل بحيث يعتبه فيتخيل أن هناك مقدارا هو كم متصل يمكن أن يفرض فيه واحد  
 عاد (وحكمه مردود) لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك  
 تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه  
 لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به (واحج  
 الحكماء في اثباته بوجهين \* الاول ان الجسم الواحد) كالشمعة مثلا (توارد عليه مقادير مختلفة



فتارة يجعل طولها شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدقرا وتارة مكعبا) وهو ما يحيط به سطوح  
 ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ  
 عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم  
 التعليمي (لا يقال لا يتغير المقدار) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم  
 اختلاف المقدار (اذا المساحة واحدة) في جميع هذه الصور المتبدلة (لانا نقول المساحة واحدة  
 بالقوة اي مضروب أحدهما كمضروب الآخر وأما بالفعل فلا اختلاف) في المقدار (ظاهر) لان ذلك  
 الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية أخرى ممتدة فيها على وجه  
 آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها  
 بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب (وايضا فالما أن اذا اتصلا  
 فقد بطل السطح) المتعدد (الذي كان اهما وحدت سطح آخر) هو واحد (والشيء) الواحد كالماء  
 في كوز (اذا قطع) بأن صب مثلا في كوزين زال عنه سطحه الواحد و (حصل فيه سطحان بعد  
 اعدام وكل ذلك) الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث  
 سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين (يعطى الوجود) اي وجود المقدار الذي  
 هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان  
 زال أحدهما وحدث الآخر (و) يعطى (التبدل) اي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل  
 البديل (وبه) اي بهذا التبدل (بينانه) أعني المقدار (لا يكون نفس الاجزاء) بل امرأ زائدا لانها  
 حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهي  
 في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا (والجواب)  
 عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي (انه فرع في الجزء الذي لا يتجزى وأما من قال به) وبتركيب  
 الجسم منه (فانه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل) بقول فيما ذكرتم من توارد المقادير  
 المختلفة على جسم واحد (ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس) فليس هناك توارد  
 مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف أشكال الجسم  
 ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال أجزاء جسم بأجزاء جسم آخر  
 او انفصال أجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار اصلا \* الوجه  
 (الثاني الجسم يتخلخل) يتخللا حقيقة وهو أن يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير  
 أن يقع بين أجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا (ويتكاثف) تكاثفا حقيقة تبا وهو أن ينقص  
 حجمه من غير أن يزول عنه شيء من أجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها (وجوهريته) اي حقيقة  
 المخصوصة وهويته المعينة (بأية) محفوظة في الحالين (والتفسير القابل للصغر والكبر زائد) على  
 جوهرية المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جراً لها التغيرت بغيره (ووجودي ضرورة) لما عرفت  
 من أن المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضاً ثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي  
 بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلهما موجودة (والجواب منعه) اي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف  
 الحقيقيين (فانه ايضا فرع) وجود (الهيولي وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع في الجزء) كما ستطلع  
 عليه ان شاء الله تعالى (المقصد السابع انهم) أعني المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم  
 المتصل القار (انكروا) ايضا (الزمان) الذي هو الكم المتصل غير القار (لوجهين \* الاول ان الزمان)  
 على تقدير كونه موجودا (امسه مقدم على يومه) اذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات والا كان  
 الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب أن تكون اجزائه  
 متمتعة الاجتماع (وليس) تقدم امسه على يومه (تقدما بالعلية والذات) اي الطبع (والشرف



والرتبة) لان المتقدم بهذه الوجوه يجمع المتأخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من غيرها فلا يتصور منهما تقدم بالعلمية ولا بالذات وهي في أنفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو بالزمان لا يخصاره عندكم) أيها الحكماء في خمسة فاذا اتقى أربعة منها تعين الخامس (فيكون للزمان زمان) لان معنى التقدم الزماني أن المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه (والكلام في ذلك الزمان) وتقدم بعض اجزائه على بعض (ويلزم التسلسل) في الازمنة الموجودة معا اي يلزم أن يكون هناك أزمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض (وأنه محال) في نفسه بالضرورة (ومع ذلك) اي ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو أن يقال (مجموع) تلك (الازمنة) التي لا تنهاى وينطبق بعضها على بعض (يكون امسها مقدما على يومها) تقدما (بالزمان) لاستناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر (زمان المجموع طرف له) لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلا في المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة (والا) وان لم يكن داخل فيه (لم يكن المجموع) الذي فرضناه (مجموعا) لخروج بعض الاحاد عنه حينئذ (و) يكون (خارجا) ايضا (عن المجموع) لان طرف الشيء لا يكون جزءا منه (اي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع) محال واجب (عن هذا الوجه) (بان تقدم اجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه (ليس) تقدما (بزمان آخر) فان التقدم الزماني لا يقتضى أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له بل يقتضى أن يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجمع فيها القبل مع البعد فان هذه قبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه قبلية من اجزاء الزمان فلا بد أن يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان قبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا أشار بقوله (فالتقدم عارض لهما) اي لاجزاء الزمان (بالذات ولغيرها بواسطة) اذ لا يكون كل تقدم (عارض لشيء) (لتقدم آخر) (عارض لشيء آخر) (والا تسلسل) وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعاً (فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي سمي الزمان) فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرف والتجدد أعنى عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لهما الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه محتاج في عروضهما الى اجزاء الزمان ولذلك يتقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مررت اليه الاشارة وقد أجيب عنه ايضا بأن تقدم الامس على اليوم رتبي ألا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس مقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخرا (الوجه) (الثاني) زمان الحاضر موجود) يعني انه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجودا (والا لم يكن الزمان موجودا) اصلا (لانه) اي الزمان (منحصري في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا) وصار منقضا (والمستقبل ما سيصير حاضرا) وهو الآن المترقب (واذا كان لا حاضر) موجودا (فلا ماضى ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) اصلا (وهو خلاف المشروط) انه اي الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فجزأؤه تمامه فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية بطلانه) اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثا اليوم (واقاما مرتبة) في تقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه (فلا يكون الحاضر كله حاضرا)



بل بعضه هذا خلاف وايضا تنقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير  
منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهي (واذا كان الزمان) الحاضر (غير منقسم فكذا الكلام  
في الجزء الثاني) الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذي يحضر عقيب الثاني  
(اذما من جزء) من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا (الا وهو حاضر حينئذ) وقد  
عرفت ان الحاضر غير منقسم فتكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآفات (فتتركب)  
الزمان (من آفات متتالية والمقروض انه) اي الزمان (موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء  
لا تتجزى لانه) اعني الزمان (من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم) الذي هو المسافة  
يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى (لانها) اي الحركة (من عوارضه) اي منطبقه عليه وبالجملة فالزمان  
والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد  
من الاخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الاخران كذلك قطهرانه لو كان الزمان  
موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من  
اجزاء لا تتجزى (وانتم لا تقولون به) اي بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فيتم الاستدلال  
عليكم الزاما (او بطله) يعني تركب الجسم من تلك الاجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبه منها  
فيتم الاستدلال برهاها ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر  
اوفي الماضي اوفي المستقبل والكل باطل (اجاب عنه ابن سينا) بأن قال (لم قلتم انه لو وجد) الزمان  
(فاما في الآن) اي الحاضر (اوفي الماضي اوفي المستقبل فان كلامها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم  
من كذب الاخص) وانتقائه (كذب الاعم) وانتقاؤه (وهو مشكل لان وجود الشيء) في نفسه  
(مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد ناقض)  
ابن سينا (نفسه حيث قال) في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة  
الى غير النهاية (جميع الحركات الماضية) التي لا تتناهي (لا توجد) اصلا حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف  
بالزيادة والنقصان (والا ففي الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل) فقد حكم هناك بأن ما لا يوجد  
في شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لامناقضة  
فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف  
الزمان كالماضي مثلا فانه عندنا موجود في حقه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في المستقبل  
وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كونه الشيء نظرا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه  
وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكان فانه اذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه  
منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الزمان اما نفس الماضي او الحال او  
المستقبل والكل باطل لما عرفت (قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم  
في عدة امور كل منها اخص منه) ولم يوجد شيء منها) اي من تلك الامور (لم يوجد الاعم قطعا فان العام  
لا وجود له) في الخارج (الا في ضمن الخاص) بالضرورة (والامام الرازي) بعد تزييفه جواب ابن سينا  
(نقضه) اي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها) لان الحركة  
كالزمان منحصرة في اقسام ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل  
ما سيحضر قلنا لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة  
لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي  
الجزء فوجب أن لا تكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضروري) يشهد به الحس فانقض  
دليلكم (والجواب) عن هذا النقض (ان الحركة) كما سيأتي (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى القطع)  
وهو الامر المتصل الذي يعقل للمحركة فيما بين المبدأ والتمهي (ولا وجودها) بهذا المعنى



لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا  
 واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعميان بل الحركة بمعنى القطع  
 انما ترسم في الخيال كما استطاع عليه (و) تطلق أخرى (بمعنى الحصول في الوسط) وهو حالة منافية  
 للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آئين والحركة  
 بهذا المعنى (مستقرة من اول المسافة الى اخرها) وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حدة  
 من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باسمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضي  
 ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال قطهر أن لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها  
 في الاعميان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم  
 من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا أن يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم أن يكون  
 في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة (ولا يمكن ان) يبطل اصل الدليل  
 بأن (يقال مثل ذلك) الجواب (في الزمان) اى لا يجوز أن يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة  
 (فان زمان الطوفان لا يوجد الا بضرورة) ولو كان الزمان امر مستمر لوجب ان تكون الازمنة كلها  
 واحدة حقيقة وهو باطل بديهية وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية أن الزمان كالحركة له معنيان  
 احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر  
 متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما أن الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر  
 الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسبيلانه امرا متداويا هو مقدار الحركة الوهمية قال  
 فهذا الذي أثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السبيل فقد تحقق من كلامه  
 انه لا فرق بين الحركة والزمان في أن الموجود منهما ما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم  
 تركبها من اجزاء لا تتجزى فكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السبيلية التي لا تنقسم أن تجتمع الاجزاء  
 المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم أن  
 مقدار الحركة الغير المنقسمة أن تجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة  
 المنقسمة فن اى يلزم أن يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب أن توجد الحركة  
 في اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا مجتا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض  
 واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حدة  
 مشتركة بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جراً من الزمان اصلا لما عرفت من  
 أن الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل بخلافه لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ أن الزمان  
 الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ماضيا فكم انما لا يمكن أن يفرض في خط واحد نقطتان  
 متلاقيتان بحيث لا تنطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آتان متلاقيان  
 كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آتات متسالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فيندفع  
 حينئذ الوجه الثاني بالكلية (احتج الحكماء) على وجود الزمان (بوجهين \* الاول اما فرض حركة  
 في مسافة) معينة (على مقدار من السرعة) فرض حركة (اخرى مثناها في السرعة فان ابتدأتا معا)  
 وانقطعتا معا (قطعتا) تلك (المسافة) المعنية (معا) فبين ابتداء حركة السريخ الاول وانتهائها  
 امكان اى امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المحصورة بتلك السرعة المعنية ألا ترى أن السريخ الثاني  
 لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الف  
 حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك اصلا (وان ابتدأت  
 احداهما قبل) اى قبل الاخرى (وانقطعتا معا وانقطعت احداهما قبل وابتدأتا معا قطعت)  
 الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني



مسافة (اقل) من مسافة صاحبها في حين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان  
 يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه  
 متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع  
 قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء  
 منه متقدم على الجزء الآخر (وان اختلفنا في السرعة والبطء واتحدنا في الاخذ والقطع قطعت  
 الحركة السريعة) مسافة (اكثر) من مسافة البطيئة في حين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما  
 امكان يسع قطع مسافة اقل ببطء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة (فاذن هذه) الاسور  
 الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات (امكانات) اي امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون امكان  
 جزء لا امكان) آخر كائين (وما كان قابلا للزيادة والنقصان) والتجزئة (فهو موجود) لان العدم  
 الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة (وتلخيصه) اي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (ان الحركة  
 تلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) اي حصول ذلك  
 التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتهما متفاوتتان في امر  
 ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا  
 في الصور المفروضة المتقدمة (وانتفانه) اي انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما في السريعة  
 والبطيئة المفروضتين آخرا (وليس) ذلك التفاوت ايضا (عائدا الى السرعة والبطء لاتحاده)  
 اي اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كما في هذه  
 الصورة المذكورة ايضا اعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا (ولا اختلافه) اي اختلاف  
 ذلك الامر (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كما في الحركتين اللتين فرضنا متساويتين في السرعة  
 ومختلفتين في الابتداء والانقطاع (ففي الحركة شيء يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان  
 (ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم) لما مر من أن قبول المساواة والمساوية من خواص الكم  
 بالذات وان ما عداها انما يتصف بهما تبعاله وسيأتي في بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لهية غير قارة  
 هي اسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (ان الحركة من اول المسافة الى آخرها) وهي الحركة  
 بمعنى القطع (لا توجد انفاضا لا بحسب الوهم) والضرورة ايضا فاضية بامتناع وجودها في الخارج  
 كما بينهما عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التي هي مقدار للحركة الوهمية (وهية) بلا شبهة  
 لاستحالة قيام الموجود بالوهم (ولانها) اعني هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان (تفرض  
 في الاعداد) الصرفة (فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى  
 وبعثة محمد عليهما السلام) ولا شك أن ما يمكن عروضه لامور معدومة لا يكون موجودا خارجيا  
 ثم التحقيق ما قد عرفته من أن الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج  
 بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين  
 موجودين في الخارج لاننا علمنا أن ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج  
 وفرض فيه اجزاء لا يمنع اجتماعها معا بل كان بعضهم متقدما على بعض ولا يكون الامتداد  
 العقلي كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استقراره وعدم  
 استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادئ الرأي ودالين  
 على ذينك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما وبحث عن احوالهما التي  
 يتعرف بها احوال مدلوليهما الموجودين فهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان  
 التي يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بأنه مبني على امكان وجود  
 حركتين تبدلتان معا وتنتهيان معا وايست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن ابطالها



الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على صحة وجود حركتين احدهما اسرع  
 والاخرى ابطا ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان ونعقله فيلزم  
 دور آخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية أجبت  
 عنه بأن مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان  
 فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع انه ايضا لم يوجد في وقت  
 من الاوقات وهل هذا الاتناقض ثم اجاب عن الاولين بأن الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل  
 فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والنهور والاعوام والمقصود بيان حقيقة المخصوصة  
 أعني كونه كما ومقدار الحركة ولا شك أن العلم بوجود الزمان ~~بم~~ كفيينا في ثبوت المعية والسرعة  
 والبطء فلا دور وأجاب عن الثالث بأن القابل للزيادة والنقصان لا يجب أن يكون مجموع اجزائه  
 موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود  
 لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو أنه اذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة  
 والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدرح في اصول كثيرة من قواعدهم فليست فكر فيه \*  
 الوجه ( الثاني ان الاب مقدم على الابن ضرورة ) لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا  
 اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث  
 ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه ( وليس ذلك التقدّم نفس ) جوهر ( الاب لان التقدّم امر  
 اضافي ) لا يعقل الابن شيئين ( دور جوهر الاب ) اذ لاضافة فيه اصلا ( ولان جوهر الاب قد يكون  
 معه ) اي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك أن تقدمه على الابن لا يوجد  
 مع معية له واليه أشار بقوله ( وقيل لا يكون مع ) اي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون في تلك  
 الحال متصفا بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فتكون القبلية امر ازاذا على ذاته  
 ( ولا هو باعتبار عدم الابن معه ) اي ليس ذلك التقدّم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب ( لانه )  
 اي الاب ( يعتبر مع عدمه ) بالابن الطارئ عليه بعد وجوده ( ولا تقدم ) للاب عليه بهذا الاعتبار  
 بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه ( وبالجمله فالقبلية والبعديّة مما يختلف به اعدم المعتبر معه ) اي مع الاب  
 فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت  
 ( فلا تكون ) القبلية ( نفس العدم ) والا كان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه ابد اولا تكون البعديّة  
 ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر ( وقد يعبر عنه ) اي عن هذا الذي ذكرناه من أن العدم يختلف بالقبلية  
 والبعديّة ( بان العدم قبل ) اي قبل وجود الابن ( كالعدم بعد ) اي بعد وجوده ( وايس قبل كبعد )  
 اي ليس قبلية اقبل كبعديّة البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما أن القبلية ليست نفس الاب  
 وحده ولا ما خوذ امع عدم الابن والبعديّة ايضا ليست نفس الابن وحده ولا ما خوذ امع وجود الاب  
 بل القبلية والبعديّة امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقتين أن  
 عروض القبلية والبعديّة للاب والابن ليس لذاتيهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر  
 فلا بد من شيء آخر يصف بهما لذاته ( وتلخيصه ) اي تلخيص الوجه الثاني وتحريره ( ان ههنا  
 شيئا بلحقه قبلية والبعديّة لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كلاب والابن وهو  
 شيء لا يمكن أن يصير به بعد ولا بعده قبل ) لان ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه  
 ( واما هذه الاشياء ) التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعديّة ( فيمكن فيها ذلك ) أعني أن يصير قبلها  
 بعد وبعدها قبل ( لا ما لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمنع أن يوجد قبل ذلك ) اي قبل  
 الابن ( ولا بعده ) بل نسبة جوهره الى القبلية والبعديّة على سواء وكذا الحال في جوهر الابن  
 فانه من حيث هو جوهر لا يمنع أن يوجد قبل الاب او بعده ( فهذه ) الاشياء ( انما يلحقها التقدّم



والتأخر بسبب ذلك الامر) الذي يلحقه القبلية والبعدية لذاته (فكان الابد متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متأخرا لكونه في زمان متأخر ولولم يلاحظ ذلك) اى لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية (بل اعتبر الذاتان) أعنى جوهرى الابد والابن (من حيث مفهومهما) بلا اعتبار امر آخر منهما (لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الامر) الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذي نسميه بالزمان) اذ لا نعنى بالزمان الا الامر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يمنع أن يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمنع أن يتصف بالقبلية (والجواب عن) الوجه (الثاني ان ذلك) الذي ذكرتموه أعنى القبلية والبعدية (اعتبار عقلى) لا وجود له في الخارج (فان عدم الحادث مقدم على وجوده) ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الابد والابن (قطعا) فيكون التقدم عارضا لعدم وصفه (وما يعرض لعدم ويكون صفه لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج) بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعى محلا موجودا فلا يلزم أن يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعى قوله (المقصد الثامن في حقيقة الزمان وفيه) اى في الزمان باعتبار تعيين حقيقته (مذاهب) خمسة (احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه) اى الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل عدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل عدم لذاته (ادلو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من أن البعدية لا بالزمان يجتمع فيها البعد القبل (فمع عدم الزمان زمان) فيه كون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما (هذا خلف) واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمي دهر (والجواب) اى جواب دليل هذا المذهب (من وجوه \* الاول ان هذا) الذي استدللت به (بنتي اتقاء الزمان) وهو طريان لعدم عليه بعد وجوده (ولا ينفي عدمه ابتداء) بأن لا يوجد اصلا (لانه لا يصدق) أن يقال (لوعدم) الزمان (اصلا وراسا لكان عدمه بعد وجوده) بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده (والعدم بعد الوجود) اوقبله (اخص من العدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المسقر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس بمنعاه على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته \* الوجه (الثاني) من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو (المنقض) بأن يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهي بالزمان منه وض (يتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة (فخيار أن يكون تقدم وجوده على عدمه) او تقدم عدمه على وجوده (كذلك) اى يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من أن التقدم بين اجزائه تقدم زمانى لكنه ليس بزمان زائد على التقدم والتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينهما ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضى لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لا بد أن يكون معه زمان ليعرض له التقدم والتأخر بحسبه وتحريره أن كل واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان زمانا لم يحتج في شئ منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شئ منهما زمانا احتج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتج في الآخر



الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه (الثالث) من وجوه الجواب (ان حكمكم بأن عدمه بعد وجوده) او قبل وجوده ليس الا (بالزمان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتأخر) اولتقدم (وانه) اى كونه معروضا للما ذكر (محال) عندهم (قانه) اى التأخر (امر موجود) على رأيكم وكذلك التقدم (اذلولاه لم يمكن) انكم (اثبات الزمان) بنبوت التقدم والتأخر (وما لا نبوت له بوجه ما قانه) نفي محض وعدم صرف) اعنى عدم الزمان (كيف يعرض له التقدم والتأخر) الوجوديان (الاهم الا بحسب الفرض الذهني) الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذالم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (وثانيها) اى ثاني المذاهب في حقيقة الزمان (انه الملك الاعظم لانه محيط بالكل) اى بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما أن الزمان محيط بها ايضا (وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني) فلا ينجح كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمةتين مختلفة المعنى قطعاً فلا يتعد الوسط ايضا (وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة) كما أن الزمان غير قار ايضا (وهو) اعنى هذا الاستدلال (من جنس ما قبله) قانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان (ورابعها) وهو المشهور فيما بين القوم (ما ذهب اليه ارسطو من أنه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج) ارسطو على ذلك (بانه) اى الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو) كم لما مر من أن المساواة والمناوئة من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذي لا يتجزى) وتركيب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركبا من آتات متتالية) والتركيب الجسم من الاجزاء التي لا تجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآتات المتتالية التي هي الوحدات (بل) يكون (كما منفصلا فهو مقدار) اى كمية متصلة تتلاقى اجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة (وليس مقدار الامر قار) تجتمع اجزائه (والا كان) الزمان (قارا) مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل أن يكون قارا والا كان الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان (وهي الحركة ويمتنع انقطاعها) اى انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال (للدليل الذي اثبت به المذهب الاول بعينه) فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع (لا محالة) لتناهي الابعاد) فلا يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين) متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى (وهي) اى الحركة المستديرة هي (الحركة الفلكية) ولا شك أنه (يقدر به) اى بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقدارا لاسرعها) لان اسرع الحركات يكون مقداره اى زمانه اقل فان قلت الزمان تقتضى سرعة الحركة وحينئذ يمكن أن يقدر به الحركات كلها (لان الاكبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال هذا المرشح كدار شمس وهذا المرشح كذا ذراع وهذا الذراع كذا اصبع فان الاصغر بعد الاكبر) لا شتمال الا كبر على مثل الاصغر مع زيادة (والاكبر لا بعد الاصغر) لا شتمال اشتماله على مثل الاكبر (وقد علمت ان اسرع الحركات) الموجودة (هي الحركة اليومية) التي هي حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة اولاً وبالذات وسائر الحركات ثانياً وبالعرض (وهو المطلوب والاعترض عليه أنه مبنى على امور كلها ممنوعة الاقل كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته) ولم يبين ذلك في الزمان (الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزى) والابراز كون الزمان كما منفصلا وما استدلل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه (الثالث امتناع عدمه)



اذ لو جاز عدم الزمان لجاز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة (والدليل) الذي استدلت به  
 على امتناع عدمه (قد عرفت ما فيه) من الخلل (الرابع أن بين كل حركتين سكونا) فانه اذا لم يجب  
 ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف  
 ويكون الزمان مقدارها وما يتسلك به في اثبات السكون بينهما مستقف على فساد (الخامس ان له) أي  
 للزمان (محلا ما لوجوده اول عرضيته) والاولى أن يترك هذا التردد ويقال لوجوده وعرضيته فان  
 اقتضاء محلا ما لوجوده يتوقف على وجوده وعرضيته معا (ولم يثبت) أي لم يثبت وجود الزمان لان ادلته  
 مدخولة وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته ايضا فلا يلزم أن يكون له محل فضلا عن أن يكون محله  
 حركة افلاك الاعظم ولا يخفى عليك أن منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المذوع المذكورة ثم انه شرع  
 في الممارسة فقال (ويبطله) أي يبطل كون الزمان موجودا مقدار الحركة على ما ذهب اليه ارسطو  
 (وجهان الاول لو وجد) الزمان على أنه مقدار للحركة كما ذكرتم (لكان مقدارا للوجود المطلق) أي  
 لوجب أن يكون مقدار الكل موجودا حتى لا واجب تبارك وتعالى (والثاني باطل اما الملازمة فلا) ما  
 كما نعلم (بالضرورة) ان من الحركات ما هو موجود (الآن) ومنها ما كان موجودا في الماضي (ومنها  
 ما سيوجد) في المستقبل (نعلم) ايضا بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان  
 موجودا) قبلها وفيما مضى (وسيوجد) أي سيبقى موجودا بعد ما فيما يستقبل (ولو جاز انكار احدهما  
 جاز انكار الآخر) ايضا وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف به مامعا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية  
 المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلزم كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة  
مقدارها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى وسائر الموجودات وكونه مقدارها ومنطبقا عليها  
 (واما بطلان اللازم فلانه) اعني الزمان (اما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقدار له  
 (او قار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال أن يكون مقدارا للموجودات بأسرها لا شئها على  
 موجودات قارة وغير قارة (فن قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان) نسبة المتغير (الى الثابت) هو  
 (الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فلزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات (قدما)  
 ما ذكرتموه (قعدة) وهي في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وقعدة أي هذه عبارات  
 هائلة ليس لها معنى يدفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقع على بلشنان هذا وقد يوجه ذلك القول بأن  
 الموجود اذا كان له هوية انصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فبهذا  
 الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم  
 مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقة لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا  
 لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو طرف الزمان فهو  
 ايضا لا يوجد بدونه وأما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعية فهي وان كانت  
 مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها  
 يمكن أن تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القبلية فلا بد هناك من زمان  
 في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر واذا نسب  
 ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارين له فهذه معان معقولة  
 متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبئها على تفاوتها واذا توصل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات  
 من أن الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في الزمان وما لا يكون حصوله الا  
 في الزمان ويكون باقيا لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود الوجه (الثاني  
 ان الحركة) كما مر (تقال للكون في الوسط) اعني ما بين المبدأ والمنتهى (وهو) أي الكون في الوسط  
 (اخر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار



كما ذهبتم اليه (و) يقال ايضا (للمتقدم من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا) وبالضرورة  
ايضا كما مر (فلو كان) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا  
في الخارج فاما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتفصيل عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها)  
اي خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (انه متجدد) معلوم (بتدريجه متجدد)  
مبهم ازالة لابهامه (وفد يتعكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذالك واخرى ذاك  
بهذا وانما يتعكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد) يقال عند  
طلوع الشمس ان كان (المخاطب الذي هو السائل) (متحضر الصلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا  
لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله (ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد ان كان  
مستحضرا لمجيء زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولدت) اي ولان الزمان متجدد معلوم بتدريجه  
متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة الى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده  
(فيقول القارى لا تبك قبل ان تقرأ أم الكتاب و) تقول (الحرة لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة  
و) يقول (الصبي ينطح البيض اذا عدت ثمانه) ويصير نيم برشت اذا عدت ستين فان اول  
ما يتعلمه الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركي) قعد فلان عندي (بتدري ما ينطح مرجل) اي  
قدر من نحاس (لما وعلى هذا كل) من الاقوام (بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده بتدريجه)  
ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا  
لامر هو ما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه  
وجب ان يكون مدة البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة  
عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شئ وان كل معينين فهم في امر ما معا  
فذلك الشئ الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجتمع بهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه  
بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي  
عارضة لها مقيسة الى ما تقع فيه وكذلك القلبية والبعدية وذلك مما لا يشبهه على متأمل فاصحاب  
هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات او فانا ذلك يتعكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت  
في الحقيقة امتنع التعكس في التوقيت (المقصود التاسع في المكان) اورده عقيب الزمان  
لمناسبته اياه في تعقدهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الحكم المتصل على بعض الاقوال وبين  
اولا وجوده ثم اشار الى حقيقة فقال (وهو موجود ضرورة انه مشار اليه) اشارة حسية (بهنا  
وهناك و) ضرورة (انه يتقل منه الجسم و) يتقل (اليه) فانا شاهد الجسم يكون حاضرا ثم  
يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو (و) ضرورة (انه مقدر له نصف وثلاث) فان ممكن النصف  
نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والرابع (و) ضرورة (انه متفاوت فيه زيادة ونقصان)  
فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يتصور شئ منها) اي من الامور المذكورة (للاعدم  
المحض) فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل  
التقدير بالتصنيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة تنبئ بها على وجود  
المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل  
لانه مشار اليه وسيبصر ح ذلك عن قريب (وشكك عليه) اي على وجود المكان (بانه لو وجد)  
المكان (فاما متحيز فله مكان) اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك (و) حينئذ (تتسلسل) الامكنة الى غير  
النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (او حال في التحيز فاما الجسم) اي فذلك المتحيز  
الذي حل فيه المكان اما الجسم (الذي) هو ممكن (فيه فيكون المكان) حينئذ (في الجسم لا الجسم  
في المكان) وهذا باطل قطعا (وايضاف يتقل) المكان (باتقاله) اي باتقال الجسم لوجوب اتقال الحال



بأنه قال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر (واما جسم غيره) أي غير الجسم  
المتحرك في ذلك المكان وهو أيضا باطل لأن حصول الجسم المتحرك في مكانه (امام المداخل) في الجسم  
الذي هو محل مكانه وذلك بأن يكون محله في محله سريانيا (فيلزم تدخل الجسمين) الباطل بالضرورة  
(واما بالمساحة) للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بأن يكون محله فيه غير سرياني فيكون المكان حينئذ  
عرضا فاما باطراف الجسم الآخر (واكل جسم مكان بالضرورة) فيكون للجسم الآخر مكان حال  
في جسم ثالث بمساحة الجسم الآخر وهكذا (فيلزم التسلسل وعدم تنافي الاجسام وسنبتله) فيما بعد  
(واما لا يتميز ولا حال فيه) بل يكون جوهرامعقولا مجردا (فلا إشارة) حينئذ (اليه) أي الى المكان  
لأن الجواهر المعقولة لا تقبل الإشارة (وانه باطل بالضرورة) لأن المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك  
(واضا فلا يمكن حصول الجسم فيه) أي في المكان على ذلك التقدير لأن المكان يجب أن يكون مطابقا  
للممكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذ باطل هذه الاقسام الثلاثة الحاصرة  
للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا (والجواب أن وجوده ضروري) معلوم لكل عاقل (وما  
ذكرتم) من الشبهة القادحة في وجوده (تشكيك في البديهي) الذي لا يشك فيه (وانه مفسطة) ظاهرة  
ومغالطة بينة (لا تستحق الجواب) لأن بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه التحلل فيه معينا كما في  
النقوض الاجالية (وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذهب) في حقيقة المكان (حله) أي حل  
ما ذكرتموه فيتعين وجه فساد كآن يقال مثلا تختارانه عرض حال في جسم آخر متعلق باطرافه دون  
اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تنافي الجواهر ذاتها الى جسم لا مكان له بل له وضع  
كإسباني (ثم انه) أي المكان (خارج عن الممكن) أي ليس جزؤه (والانتقل) المكان (بانتقاله  
ضرورة امتناع انشكال الكل) الذي هو الممكن (عن الجزء) الذي هو المكان فلا يتصور انتقال  
الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حاليا في الممكن والانتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لأنه لم يقل به احد  
بخلاف الجزء فانه (قل بعض قدماء الحكماء انه) أي المكان (هو الهولي فانه) يعني المكان (يقبل تعاقب  
الاجسام) الممكنة فيه (ولا يحق) عليك (أن حاصله) هو أن يقال (المكان يقبل تعاقب الاجسام  
ولهولي) ايضا (تقبل تعاقب الاجسام) أي الصور الجسمية (فهو هو) أي القابل الاول الذي  
هو المكان هو بعينه القابل الثاني اعني الهولي (وقد عرفت بطلانه) يعني بطلان كون المكان  
هو الهولي بما مر من أن المكان ليس جزأ من الممكن والانتقل بانتقاله (و) عرفت (انه) أي الشأن (لا ينتج  
الموجبتان في الشكل الثاني) وما ذكره من هذا القليل كما ترى ولو اريد اصلاحه بأن يقال المكان يتعاقب  
عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهولي كانت الكبرى طاهرة الكذب (وهذا  
المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق) لفظ (الهولي عليه) أي على المكان (باشترال المعنى)  
مع وجود المناسبة بين المكان والهولي في توارد الاشياء عليهما والافامتناع كون الهولي التي هي جزء  
الجسم مكانا له مما لا يشبهه على عاقل فصلا عن كان مثله في قطائمه (وقال بعضهم انه الصورة)  
الجسمية (لأن المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (لشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك) فان صورة  
الشيء محددة له وحاولية له بالذات ومقدرة اياه (وهو من النمط الاول) لانه استدل بالمشكل الثاني  
من موجبتين (الأن يزاد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا متعدد) فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى  
قولنا المكان محددا وبالذات وكل محددا وبالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه  
اشار بقوله (ويبطل) أي هذا الحكم الذي زيد (بان الذاتين) المتباينتين (قد يشتركان في لازم)  
واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة  
الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون قالوا المذهب الى أن المكان هو الفضاء والبعد المجرد  
سماء تارة بالهولي لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذها فيها



دون الجواهر المجردة فهو كالجزة الصوري للأجسام فهذان القولان ان جملا على هذا الذي ذكرناه  
فقد رجعا الى ماسياتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في أن المكان  
هو البعد أو غيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) التحقيق ليس زائدا عليه (مالي له)  
ليس ناقصا عنه بحيث لا يخلو شي من مكانه عنه (والمكان محيط به) اي هو بتمامه في المكان ليس شي  
منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة في (مملوء منه) كما ذكرناه وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه  
(ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه (الا بالملاقاة) بينهما وتلك الملاقاة  
(اما بالتمام) بحيث اذا فرض جزء من الممكن يفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالسكية  
(وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المدخلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذي يتدفقه  
الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه واقطاره (واما بالتمام بل بالاطراف) اي  
يكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المماس فيكون)  
المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحاوي المماس لظاهر من المحوى فاذن المكان اما البعد واما سطح  
الحاوي) لاثبات لهما (فادابطل احدهما نعين الثاني والبعد اما موجودا ومفروض) وهو  
(فهذه ثلاثة احتمالات) لارابع لها وتوضح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال لما كان الجسم بكيفية في مكانه  
ما لثاله لم يجوز أن يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا  
بتمامه فيما لا يتقسم ولا أن يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كخط مثلا لاستحالة كونه محيطا  
بالجسم بكيفية فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا  
لا متناح الجزة وما في حكمه ولا يجوز أن يكون حالا في الممكن لما مر بل فيما يحويه ويجب أن يكون  
مماسا للسطح الظاهر من الممكن في جميع جهاته واللام يكن ما لثاله فهو السطح الباطن من الجسم  
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات  
مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكيفية فذلك البعد  
الذي هو المكان اما أن يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاؤه على سبيل التوهيم كما هو مذهب  
المتكلم واما أن يكون امرا موجودا ولا يجوز أن يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول  
الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتتمالات على الثلاثة هذا ما عليه اهل العلم  
والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض  
مكانا للعبوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجزوا  
مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول (الاحتمال الاول انه) اي المكان (السطح الباطن من الحاوي  
المماس للسطح الظاهر من المحوى وهو مذهب ارسطا طاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن  
سينا والفارابي) واتباعهما (ولا) اي وان لم يكن المكان السطح (الكان هو البعد لم) انقام من أنه  
لا يخرج عنهما (وانه) اي كونه بعدا (محال اما) البعد (مفروض فلما مر) من (أنه موجود) بالوجود  
الاربعة الدالة على ذلك (واما) البعد (الموجود فلو جهين الاول ان) ذلك (البعد اما ان يقبل لذاته  
الحركة) الاينية (اولا) يقبلها (والقسم باطلان اما الاول فلانه لو قبل) البعد (الحركة) الاينية  
(فن مكان الى مكان) اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) اي لذلك البعد  
الذي هو المكان (مكان) آخر هو بعد أيضا ويقل الكلام اليه بأنه يقبل الحركة الاينية فله مكان  
ثالث (وتسائل) فيكون هنالك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض (وانه محال) بالضرورة  
(وكيف) لا يكون محالا (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله) لانه اذا امكن انتقال  
كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا لا ترى أنه اذا خرج كل واحد عن مكانه  
فقد خرج الكل (فله) اي للجميع (مكان فذلك المكان داخل في) تلك (الامكنة لانه احدها



وخارج عنها لانه طرف لها هذا خلف) لانه جمع بين النقيضين (واما) القسم (الثاني فلان البعد اذا  
 لم يقبل الحركة) لذاته (فالجسم) ايضا (لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة  
 البعد) الحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم والارم) وهو عدم قبول الجسم  
 الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها (فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل \*  
 الوجه (الثاني) انه (لو كان المكان هو البعد والجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد  
 الجسم في البعد الذي هو المكان) اذ لا يجوز ان بعدم البعد ان مع حال كونه حاصل فيه والا كان  
 المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصل في مكان معدوم ولأن عدم أحدهما والا كان المتمكن  
 الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا نفذ أحدهما في الآخر (فيجتمع  
 في الجسم بعدان) متداخلان (وانه محال بالضرورة) لان كل بعدين فهما لا محالة أكثر من أحدهما  
 وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد  
 ورفع التعدد في نفس الامر أو للاتحاد في الوضع وقبول الاشارة (ولو جاز) تداخل البعدين بحيث  
 يصيران متحدين في الاشارة الحسية (لجاز تداخل العالم في حيز خردلة) بأن يقطع قطعة قطعة  
 على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبدئية (وايضاً فانه) أي  
 امتناع التداخل (حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد) لانه عمت بذاته في الجهات فلا بد له من حيز  
 ومكان يشغله على انفراده (دون المادة) اذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز  
 تداخل البعدين مطلقا سواء كانا مادتين أو مجردين أو مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة  
 وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية أي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم  
 في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب أن يكون  
 كل من المتحيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مداخلها  
 في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلل فيشغل  
 مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة  
 الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر  
 فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمنع تداخلها لم يمنع  
 تداخل الاجسام ايضا (وايضاً فانه) أي تجويز التداخل بين الابعاد (يرفع الامان عن الوحدة  
 الشخصية) ويقدر في الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) المعين  
 الشخص (دراعين) بل اذراعا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان  
 شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البدييات وانه سفسطة ظاهرة (وايضاً  
 فانه يلزم) على تقدير تداخل البعدين (اجتماع المثلين) فان ذنبك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة  
 واحدة (وقد ابطالناه) فيما سبق (والجواب عن الوجه الاول اماختار ان البعد) الذي هو المكان  
 (لا يقبل الحركة) الاينية (قوله فلا يقبلها الجسم) ايضا (لما فيه من البعد قلنا) هذا اللزوم (ممنوع  
 اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة) حال فيها (و) البعد (الذي فيه الجسم) اعني المكان  
 (قائم بنفسه) غير حال في المادة (وانهما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول أحدهما  
 الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة (وما يقال) في ابطال  
 كون المكان بعدا قائما بنفسه (من ان البعد قد اقتضى) من حيث هو هو أعني لذاته (قيام بالحل)  
 والحاجة اليه (والاستغنى) في حد ذاته (عنه) أي عن الحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة  
 وعدمها الذي هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) أي في الحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم  
 ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو



مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به (وانه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك) اي حال في المحل قائما به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ أن يكون بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناء) خبر للمبتدأ الذي هو قوله وما يقال يعني ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مجردا مبنى كالوجه الاول (على تماثل الابعاد) المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني) انما لا نسلم اجتماع البعدين في جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان (بل) نقول (بعد هو في الجسم بلازمه) وهو حال في مادته (وبعد فيه الجسم يفارقه) وليس حال في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك البعدان مادي ومجرد قد نفذ أحدهما في الآخر وتداخل (وامتناع ذلك) اي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعـد المجرد (ممنوع) ودعوى الضرورة غير مسموعة (للتخالف في الحقيقة) لما عرفت من تنافي لازميهما اعني جواز المفارقة وامتناعها (واشتركا في كونهما بعدا) انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما (ومنه) اي ومما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم انه لا يلزم) من جواز تداخلهما (جوار كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين (فانه) اي الذراع (عبارة عن ابعاد الحال) في المادة والتداخل في الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وأن البعد المجرد ليس متخيلا بذاته حتى يقتضى انفراد مجز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه (و) نه (لا يلزم اجتماع المثليين) لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع أن أحدهما حال في المادة دون الآخر (وبالجمله فالادلة) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان (فرع تماثل البعدين) المادي والمجرد (ولا يقول به عقل) لان أحدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تعاونهما في تمام الحقيقة (فروع) على كون المكان سطحاً فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما تحققته (الاول) المكان قد يكون سطحاً واحداً كالطير في الهواء (فان سطحاً واحداً قائماً بالهواء محيط به (او أكثر) من سطح واحد) كالجزر الموضوع على الارض فانه اي مكانه (ارض وهواء) يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه (الثاني) من تلك الفروع (انه قد تتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري) فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحداً او مركباً من متعدد متحركاً بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر (او) يتحرك (بعضها) كالجزر الموضوع فيه اي في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك (اولاً) يتحرك اصلاً فيكون المكان ساكناً وهو ظاهر (الثالث) من تلك الفروع (انه قد يتحرك الحاوي والمحوى معاً) امام متوائمين في الجهة او متخالفين فيها (كالطير بطير والريح تهب) على الوفاق او الخلاف (او) يتحرك (الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب او) يتحرك (المحوى وحده كالطير بطير والريح تهب) وقد يقال اذا تحرك الطير انحراف الهواء من قدامه والتأمن من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى أن يمثل بـكرة تماس بمحذها مع حركة اخرى وبمقرها محذب كـرة نائلة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثلاً لكل واحدة من حركتي الحاوي والمحوى وحده (الاحتمال الثاني انه) اعني المكان (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطوراً لانه فطر عليه البدئية فانها شاهدة بأن الماء مثلاً انما حصل قيام بين اطراف الاناء من الفضاء الا ترى أن الناس كلهم حاكون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظرونا مل ثم ان القائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلق هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه



(وهو) أي كون المكان بعد ما موجودا (مذهب افلاطون) كما هو المشهور (امانه) أي البعد الذي هو المكان (موجود فلانه يتقدراى يقبل التقدير بالنصف والثلث والرابع) وغير ذلك (وتفاوت) بالزيادة والنقصان (فن ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شيء من المعدوم بمقدور ومتاوب) لا يقال ذلك التقدير والتفاوت امر فرضي فان العقل يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي الطاس ويحكم بأنه اقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالنصف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة أن التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك العرض وكذا الحال في قبول التقدير (وامانه) أي المكان (هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر) من أنه لا يخرج عنهما (وهو) أي كون المكان هو السطح (باطل لوجوه \* الاول أن لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب أن يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر او باجسام متعددة وإما كان فورا كل جسم جسم آخر (مما يلزم عدم تناهي الاجسام ومنبطله لا يقال لا نسلم) لزم لاتناهي الاجسام (بل تنتهي الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام) عندنا ليس له مكان بل وضع فقط) فان حركته وضعية تقتضي تبدل الاوضاع دون الامكنة (لانا نقول كل جسم فهو متميز بمشاربيه هنا وهناك ضرورة) والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان وكل جسم في مكان فوجب أن يكون المكان عبارة عن البعد اعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه أن لا تكون الاجسام متناهية أو أن لا يكون الجسم المحيط بماءه من الاجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا (انس الحكماء لما ثبتوا الخير الطبيعي) للاجسام (قلوا) نحن (نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز) فقد اعترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي (فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به) قالوا ثلثون بأن المحدد لا مكان له متافضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول (كيف) لا يكون للمحدد مكان (وان الحركة الوضعية) التي لا تقتضي تبدل المكان (انما تعرض لمجموع المحدد) من حيث هو مجموع (واما انصفاء التمايزان بحسب ما تعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها) فلا شأن لهما (يستبدلان المكان ولهما منقلبه) من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد تستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة (ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها منقلبه) من مكان الى مكان آخر (لم يكن لاقمر والنس وسائر الكواكب ولا مكانها) الذي ركزت هي فيه (نقله) اصلا لانه لا يتبدل سطحا بسطح (والضرورة تبطله) الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منقلبة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب أن يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الحيز عندهم ما به تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متميز وليس في مكان ولا بعد في أن تكون الحالة التي تتميز في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شيء من اوضاعه ونسبته بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا وايضا لهم أن يخصوا قولهم كل جسم فهو متميز بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وأن يقولوا ان المشار اليه هنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة الحسية وحينئذ تندفع المناظرة ايضا اما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا تعرض لها حركة خارجية قطعان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام



الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة  
 تبعاً للحركة الوضعية الحاصلة للفلك وأما اتصالها من مكان الى مكان فليس محالاً بالضرورة (الثاني)  
 من الوجوه الدالة على بطلان أن المكان هو السطح (انه لو كان المكان هو السطح لم يتحرك الساكن)  
 حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللازم بدوي البطلان (واقام بيان الملازمة  
 فهو أن الطير الواقف في الهواء) اي الريح الهابة (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان  
 هو السطح (حركته) في تلك الحالة (اذ ليس الحركة) الاينية (الاستبدال المكان) بمكان آخر  
 (ولاشك انه) اي الطير في تلك الحالة (مستبدل للسطوح) المحيطة به (المتواردة عليه) فيكون متحركاً  
 حركة اينية باستبدال الامكنة (وان القمر متحرك) لما عرفت (ويلزم) من كون المكان هو السطح  
 (سكونه) في حال حركته (لانه غير مستبدل للسطح) الذي هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما  
 نقل من بلد الى بلد في صندوق (وعد يجب عنه) اي عن الوجه الثاني (بمنع الملازمة) اي لان سلم  
 انه لو كان المكان هو السطح لم يتحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانها غير تام (فان الحركة)  
 الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هناك  
 النسبة الى الامور المتغيرة او لم تتغير كما في جسمين متحركين على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) أعني  
 تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل في الطير) الواقف فلا يكون متحركاً مع توارد السطوح  
 عليه بل يكون ساكناً (حاصل في القمر) وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم  
 تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة) الى الامور الثابتة (معلل بالحركة)  
 اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللاً بالحركة (فعدمه بعدمها)  
 اي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللاً بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير  
 معللاً بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه أشار بقوله (لا انه حقيقتها) اي  
 التغير معلل بالحركة لانه حقيقة الحركة فسقط المنع ونعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت  
 الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سنده المنع الملازمة فلا يجديكم ابطاله  
 نفعا الا اذا ثبت مساواته للمنع (والحق) في الجواب عن الوجه الثاني (ان الحركة) الموجودة (عندهم)  
 في الخارج (حالة مستمرة) للمتحركة (من اول المسافة الى آخرها) اي ثابتة في كل حد من حدودها  
 الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم أن هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي  
 (تسمى التوجه) والتوسط ايضا (واستبدال المكان من لوازمها) اي من لوازم الحالة التي هي الحركة  
 لا عينها (فلا يتم الدليل) اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزوم فيه  
 أعني الحركة بل لو ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً من الممكن فيها كان  
 حركة واذا كان ناشئاً من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وأما القمر  
 فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو  
 الحركة ولو اكتفى بأن استبدال المكان مغاير للحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد  
 المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا أن المعلوم  
 بالضرورة من حال القمر تبدل اوضاعه تبعاً لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركاً كحركة  
 اينية ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر (الثالث) من تلك الوجوه (انه لو كان) المكان (السطح  
 لم أن لا يكون) المكان (مساوياً للممكن والملازم باطل) لان الممكن منطبق على المكان مالم يوجب  
 أن يكونا متساويين (بيانه) اي بيان اللزوم (اما اذا اخذنا جسمين) كشععة مثلاً (فجعلنا مدوراً  
 كان مكانه مثلاً ذراعاً في ذراعاً فذا جعلناه صفحة رقيقة) جداً (طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك)  
 اي عشرة اذرع ايضاً (مكان) مكانه في هذه الحالة (اضعاف ذلك) المكان الذي كان له في حالة



التدوير قد ازداد المكان (والممكن بحاله لم يزد) وقد يمنع بقاء الممكن على حاله لانه قد اختلف  
مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة (و) ايضا (زق الماء) المملوء منه (اذا صب منه) بعضه (كان)  
ذلك الزق (عما ساء الماء بجميع سطحه) الداخِل (كما كان) عما ساء كذلك قبل الصب (وقد نقص الممكن)  
الذي هو الماء (والممكن) أعني السطح الباطن من الزق (بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله  
لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) ايضا (الجسم اذا حفرنا فيه حفرة)  
عميقة (قد انتقص) الجسم الذي هو الممكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به) وهذا اشتد  
استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بأنه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس  
لمكانه قالوا (واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم أن الموجود  
في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجهها  
رابعاً من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تنه الوجه الثالث  
كما قررناه (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد أننا علم بالضرورة (ان المكان الذي  
خرج عنه الحجر) المسكن في الهواء (فلا الهواء لم يطل والسطح) الذي كان محيطاً بذلك الحجر  
(قد بطل) بالكلية فدل على أن المكان هو البعد الذي لم يطل دون السطح الذي بطل (و) هكذا  
يؤيده (ان المكان مقصد التحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات الجهة بأنه) أي  
مقصد التحرك بالحصول فيه (موجود) حال الحركة المتصور كونه مقصداً بالحصول فيه (فالمكان  
الذي يقصده الثقيل) المطلق (وهو) الذي يقتضي (أن ينطبق مركزه على مركز الارض) كالحجر  
مثلاً (موجود) حال ما يفرض الحجر متحركاً طالبا للحصول فيه (ولاسطح) هناك موجود محيط  
بهذا الثقيل (وكذا ما يقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذي يقتضي (ان ينطبق محيطه) ويلتصق  
(بمحيط المحدد) الذي ينتهي اليه حركات العناصر أعني مقرر تلك القمر ~~كقطعة~~ من النار مثلاً  
يجب أن يكون موجوداً حال ما يفرض هذا الخفيف متحركاً طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك  
موجود محيط بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال  
حركتي الثقيل والخفيف (وايضاً فن المعلوم ان الممكن مالمكانه) منطبق عليه (ولا يتصور ذلك)  
أي كونه مائتاله (الا بأن يكون في كل جزء) من المكان (جزء) من الممكن بل وأن يكون كل جزء  
من الممكن ايضاً في جزء من المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن  
لاجزاء الجسم الممكن في مكانه مكان اصلاً (وايضاً فيكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه)  
فلو فرض أن المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفعان بأن معنى كونه  
مائتاله لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه  
في داخل المكان لأن كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه (وربما ادعى) في كون المكان هو البعد  
(الضرورة في انما اذا توه منا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء) او شيء آخر فيه (كان بين  
اطرافه بعد) موجود (قطعا) لكونه متقدراً ومحاطاً باطرافه ولا شيء من المعدوم كذلك (فكذا)  
يكون ذلك البعد موجوداً بين اطرافه (عندما) كان (فيه ماء او هواء) لاننا علم بالضرورة أن دخول  
شيء منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد أجاب عنه الامام الرازي  
بأنه لا شك في أنه يلزم مما فرضوه وجود البعد الا أن هذا المقروض الذي هو انطلاء محال عندنا  
واللازم من المحال جاز أن يكون محالاً (وايضاً فالحال مقعرو محذب نسبة سطحه الى) الجسم (المحيط)  
(و) الجسم (المحاط) شيء (واحد) لان المحيط مماس بمقعره لمحذبه والمحاط مماس بمحذبه لمقعره فكل  
واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكاناً لذلك الجسم  
المتوسط لكان المحاط بمحذبه مكاناً له ايضاً لان نسبتها اليه على سواء (فيلزم ان يكون له) أي للجسم



المتوسط (مكانان) أحدهما مقعر محيطه والآخر محدب محيطه (والتسمية لا كلام فيها) أي لا نقول  
 يجب أن يسمى كل واحد منهما مكانا إذ يجوز أن يسمى أحدهما في العرف مكانا له دون الآخر  
 (أنما الكلام في الحقيقة) وأنه لا فرق بين سطحي المحيط والمحيط في الحقيقة المكانية فلو كان أحدهما  
 مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر أيضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلا به  
 بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحيط  
 فإنه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء (الاحتمال الثالث) في المكان (أنه البعد المفروض  
 وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس) أيضا (بينهما ما بينهما) فيكون  
 ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات سالحا لأن يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل  
 (وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء) القائلون بأن المكان هو السطح وأما القائلون بأنه البعد الموجود  
 فهم أيضا يمتنعون الخلاء بالتفسير المذكور أعني البعد المفروض فيما بين الأجسام لكنهم اختلفوا فمنهم  
 من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو لا المجوزون واقفوا المتكلمين  
 في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوه في أن ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون  
 على استناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لما مر من التقدير) فإن ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل  
 للتقدير بالتصنيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا إلى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء  
 من المعدوم كذلك قابل بين الجسمين المذكورين أمر موجود أما جسم كما هو رأي القائل بالسطح وأما بعد  
 مجرد كما هو رأي القائل به وهذا الخلاف إنما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعاً وأن  
 تقدره هل يقتضي وجوده في الخارج أولا (وأما) الخلاء (خارج العالم فتفق عليه) إذ لا تقدر هناك  
 بحسب نفس الأمر (فالتزاع) فيما وراء العالم إنما هو (في التسمية بالبعد فإنه عند الحكماء عدم محض) ونفي  
 صرف (بثبته الوهم) ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر فحقه أن لا يسمى  
 بعدا ولا خلاء أيضا (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم (أهم)  
 في إثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل (وجهان) الأول أنه لا يمتنع وجود صفة ملساء  
 والألزم أما عدم اتصال الأجزاء أو ذهاب الزوايا إلى غير النهاية) بيان ذلك أن الصفة الملساء هي ما يكون  
 أجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الأجزاء فرج سواء كانت نافذة  
 وتسمى مسام أو غير نافذة وتسمى زوايا فإذا فرضنا صفة يساوي وضع أجزائها فإن كانت ملساء فذلك  
 والافعدم ملاستها أما لعدم الاتصال بين الأجزاء في الحقيقة وهو باطل فإن صفة الجسم وإن جاز أن  
 يكون فيها مسام نافذة لأنه لا بد أن يكون بين كل منفذين أو بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل  
 هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفة عبارة عن أجزاء متفرقة متفصلة في الحقيقة وأنه باطل  
 بالبديهة وأما لوجود الزوايا بين أجزائها فنضع فيها أجزاء أخرى فإن اتقت الزوايا حصل المطلوب  
 والاصارت أصغر مما كانت فنضع فيها أجزاء أخرى فإما أن تنتهي أو تذهب الزوايا في الانقسام بالفعل إلى  
 غير النهاية والثاني باطل فتعين الأول وصارت الصفة ملساء قال الامام الرازي في الأربعين عدم  
 الاستواء في السطح أما بسبب اختلاف أجزائه في الارتفاع والانخفاض أو بسبب حصول المسام فيه  
 أما الأول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لاعلى الاستقامة بل على الزاوية  
 ولا بد من الانتهاء إلى سطوح صغار مستوية والالذ هي الزوايا إلى غير النهاية وهو محال وأما حصول  
 المسام في أجزاء السطح فإنه وإن جاز إلا أنه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل والألزم كون  
 السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولا يمتنع مما استدل بها  
 والالزم يكن التماس الأجزاء لا تجزى) يعني إذا طبقنا صفة ملساء على مثلها وجب أن يتماسا تمامهما  
 أو أن يماس شيء منقسم في جهتين من أحدهما نظيره من الأخرى والالزم يكن التماس الحاصل بينهما



الا لاجزاء لا تتجزى اصلا (وانتم لا تقولون به) اى بتناس الاجزاء التى لا تتجزى لاستحالتها عندهم واذا ثبت  
 جواز التماس بينهما اما بالتام او بالبعض الذى هو ايضا صفحة ملاءة فنقول (ولا يمنع رفع احدهما عن  
 الاخرى دفعة) بأن يرتفع جميع جوانبهما معا (اذ لو ارتفع بعض احدهما دون البعض لزم الانفكاك)  
 بين اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك  
 المرتفع انفك احدهما عن الاخر بالضرورة على قياس ما ذكره في نفي الجزء من تفكك الرحي وهكذا  
 نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة (وابضا فاقى جزء)  
 من اجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (ولم تكن صفحة) منقسمة في جهتين  
 (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزأ لا يتجزى) او ما في حكمه (وهو محال عندهم) فقد ثبت امكان  
 ارتفاعها عن دفعة واحدة (فاذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين  
 (ضرورة) انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والازم تداخل الاجسام (وان الهواء) او جسما غيره (انما ينتقل  
 اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون  
 الوسط خاليا) عن الشاغل وهو المطلوب (وهذا) الوجه (الراى) مبنى على ما هو مسلم عند الخصم  
 لبرهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الامر (فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه) اى الى  
 الوسط من الاطراف (بل قد يخلق الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلقه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز  
 عنده أن تكون الصفحة اجزاء لا تتجزى بينهما مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء  
 ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شئ منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلقه بل المنطبق اجزاء  
 لا تتجزى متفصلة على مثله فاذا ارتفع واحد منها عن تطيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة  
 جدا وأنت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة  
 الملاءة فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا (ولا يتم هذا الزام) عليهم (الا ببيان جواز الارتفاع  
 دفعة اى في آن والحكيم يمنع) بل يحكم باستحالته (فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان)  
 اذ لا بد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضا مقدما على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة  
 في آن بل في زمان (وانه) اى الزمان (منقسم الى غير النهاية) اى لا ينتهى في الانقسام الى حد يقف عنده  
 (ففي زمان ارتفاعها بسلك الهواء من طرفها الى الوسط) فلا يلزم خاؤه لا يقال اذ ارفعنا الصفحة حصل  
 اللاماسة التى هي آنية عندهم ويلزم الخاؤه لان الحركة تدريجية فيصح الزام لاننا نقول اللاماسة وان  
 كانت آنية كالمماسه الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما أن المماسه حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة  
 الموجبة اللاماسة في آن يوجد فيه المماسه فلا يوجد اللاماسة الا في آن آخر ولا بد أن يكون بين الآتين  
 زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا زام \* (الثاني) من الوجهين المدالين  
 على جواز الخلاء (انه لو لا وجود الخلاء) فيما بين الاجسام (تصادمت اجسام العالم) باسرها وتجزأت  
 (بحركة بقية) مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا (واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم  
 المتحرك) كالبقية (ينتقل) من مكانه بحركته (الى مكان) آخر (والفرض انه) اى ذلك المكان الاخر (مملوء  
 بجسم آخر) اذ المفروض أن لا خلاء فيما بين الاجسام (وهو) أعنى ذلك الجسم الاخر (ينتقل من مكانه)  
 البتة (اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل) الجسم الاخر (الى مكان) الجسم (الاول لان انتقاله اليه  
 مشروط بانتقال الاول عنه) لئلا يلزم تداخلهما (وانتقاله عنه) اى انتقال الاول عن مكانه (مشروط  
 بانتقال هذا الجسم الاخر (عن مكانه اليه) اى الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول  
 اليه (فيدور) لان كل واحد من الاتقاليين مشروط بالآخر وموقوف عليه (وهو) اى الجسم الاخر  
 (اذن ينتقل الى مكان جسم آخر) مغاير للاولين (والكلام فيه) اى في هذا الجسم الثالث (كفاي الاول)  
 السابق عليه وهو الجسم الثانى اذ لا بد أن ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثانى اليه ولا يجوز



أن ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع  
 فننقل الكلام اليه (ويتسلسل) فتتحرك اجسام العالم كلها (وهذا) الوجه الثاني (ايضا) اي كالوجه  
 الاول (الراعي) مبني على قواعد الحكماء (فان عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملوءا (قد يعدم الله  
 الجسم الذي قدومه) اي قد ادم الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملاؤه المتحرك (ويخلق جسما  
 آخر في مكانه) اي مكان المتحرك لئلا مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام (ولا يتم هذا الا لزام) على  
 الحكماء (الاباطال التخلخل والتكاثف والاجاز ان يتخلخل ما خلفه) اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من  
 الاجسام فيملاؤه مكانه بمقداره الرائد من غير أن ينتقل ما خلفه عن مكانه (ويتكاثف ما قدومه) اي ينقص  
 مقدار ما قدومه من الاجسام فيخلى له مكانا من غير أن ينتقل عن مكانه وبهذا المقدور يدفع الالزام الا انه زاد  
 في البيان فقال (الى غاية ما يطمع) ما خلفه او ما قدومه (لذلك) التخلخل او التكاثف (بحسب قوة الحركة  
 وضعفها) وتصويره أن المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدومه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا  
 لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى أن ينتهي الى هواء لا يتقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط  
 بين مادفعه وبين ما لم يدفع به يضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء  
 يجذب اليه ما يقرب منه ويجذب الى هذا المتجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى  
 ما لا يجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك أن الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان  
 بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتد في مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة  
 كان في مسافة قليلة (فان قيل التخلخل والتكاثف) في الاجسام انما يكونان (لكثرة الخلاء وقلته) فيما بين  
 اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء  
 الذي هو المطلوب (قلنا وع) كونهما لما ذكرتم (بل) هما (لان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير  
 والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها) ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقدارها وتلبس  
 مقدار آخر اصغر او اكبر (وسا في ذلك) فيما بعد (ويمكن) ايضا (الجواب) عن هذا الالزام (بمنع بطلان  
 الدور) المذكور فيه (فانه دور معينة) لا دور توقف وتقدم (فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر  
 اليه يقع كلاهما معا) بحسب الزمان (كاجزاء الحلقة التي تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك أن يكون  
 كل منهما على الآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز أن لا يكون شيئا منهما على لصاحبه فلا يكون هناك  
 تقدم اصلا او يكون احدهما فقط على الآخر فيكونان حينئذ كركتي الاصبع والخاتم في أن التقدم من  
 احد الجانبين (وبالجملة فان أراد) المستدل المزمع (بالتوقف امتناع التفكك لفقديتها كس) التوقف  
 بهذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس بحال) كما مر فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه  
 وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر امتناع التفكك عنه (وان أراد) بالتوقف (امتناع التفكك  
 بعت التقدم منعاه ههنا) اي منعنا أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلا  
 او التوقف من جانب واحد فقط كما بينهما عليه وقد أجيب عن هذا الالزام ايضا بأنه لو صح لامتنع حركة  
 السمكة في البحر لايقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع بسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء  
 هنالك فاذا تحركت سمكة في قعر البحر لم تقو به بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع  
 اجسام العالم وتصادمها بحركة بقية واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء  
 الى الامكنة الخالية واعلم أن ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت  
 المكان الخالي وأما كونه بعدا فهو ما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود (احتج  
 الحكماء) عن امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا (بوجوه) ثلاثة  
 (الاول) لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية (في مسافة خالية فهي في زمان)  
 لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدما على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل



في زمان (ويمكن) ذلك الزمان (ساعة و) لنفرض حركة (أخرى مثلها) أي مساوية للأولى في القوة  
 المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في ملء) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية  
 (في زمان أكثر) من زمان الحركة الأولى (ضرورة وجود المعاق) الذي يقتضي بقاء الحركة المستلزم  
 لطول الزمان (والتكن) الحركة الثانية (في عشر ساعات) مثلا (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) أي مثل  
 الأولى أيضا في القوة المحركة والمتحرك ومقدار المسافة (في ملء آخر) رقيق كالقوام (قوامه عشر قوام  
 الماء) (الأول فتكون) هذه الحركة الثالثة (في ساعة أيضا) كالحركة الأولى (لأن تفاوت الزمان  
 في الحركات انما هو) (بحسب تفاوت المعاق) فكلما كان المعاق أكثر كانت الحركة أبطأ والزمان  
 أطول وكلما كان أقل كانت الحركة أسرع والزمان أقصر (وهو) أي المعاق (القوام) يعني قوام  
 الجسم المائي للمسافة الذي يخترقه المتحرك (فإن كان المعاق عشرة) من معاق آخر كالماء الثاني  
 بالقياس إلى الماء الأول (كان الزمان) الواقع بإزاء المعاق الأقل (عشرة) أيضا من زمان المعاق  
 الأكثر كما في مثالنا هذا (وإذا ثبت هذه المقدمات) لم أن تكون الحركة في الخلاء مع أنه لا معاق  
 عن الحركة في هذه المسافة (والحركة في الماء الرقيق وهو معاق) عن الحركة فيه لاحتياج  
 المتحرك إلى خرقه ودفعه (كلاهما في ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاق وعدمه سواء) حيث  
 لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء (والاختلف الزمان أيضا) (هذا خلف) لأن البديهة تشهد  
 بأن الحركة مع المعاق وان كانت قليلة تكون أبطأ وأكثر زمانا من الحركة التي لا معاققة معها  
 أصلا (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكرناه البركات (أنه مبني على مقدمة واحدة وهي أن تفاوت  
 زمان الحركتين) (الاخيرتين انما هو) (بحسب تفاوت المعاقين) حتى يجب أنه لما كان المعاق عشرة كان  
 الزمان أيضا عشرة (وذلك) أعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاقين (انما يصح لو لم تكن  
 الحركة لذاتها) من حيث هي (تقتضي زمانا) واقعيا بآثارها لكنها تقتضيه لأن الحركة من حيث  
 هي لا تتحقق إلا على مسافة منقسمة ~~بكون~~ قطع نصفها الأول مقدما على قطع النصف الآخر  
 فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي إلا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون  
 محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بنى عليها  
 الدليل واليه أشار بقوله (والا) أي وإن لم تكن الحركة غير مقتضية لانها زمانا بل كانت مقتضية له  
 (كان الزائد على ذلك القدر) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بإزاء المعاق)  
 لا جميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المعاقين) في المثال المذكور  
 (لا أصل للحركة) أي لا زمان أصلا فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاقين بل هو محفوظ في الحركات كلها  
 لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف (في المثال المروض) وهو الحركة في الماء الغليظ  
 (تكون ساعة لأصل الحركة) لا تعلق لها بالمعاق أصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بإزاء  
 الحركة دون المعاق (ونسع ساعات بإزاء المعاق) الذي هو الماء الغليظ فهذه التسع تتفاوت  
 بحسب تفاوت المعاق (وتكون حصة القوام الرقيق) من هذه التسع (عشرة انما هو عشر تسع  
 ساعات وهي) أي عشر تسع ساعات (تسعة اعشار ساعة) واحدة (فيضاف) تسعة الاعشار  
 (إلى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته) في الماء الرقيق (في ساعة وتسعة اعشارها  
 فلا يلزم المساواة) بين وجود المعاق وعدمه (ومن المتأخرين من اشتغل ببيان أن الحركة لا تقتضي  
 زمانا لذاتها والالكانات) الحركة الواقعة في ذلك الزمان (أسرع الحركات) إذا لم يكن وقوع حركة  
 في أقل من ذلك الزمان (ولا يتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة تما من الحركات أسرع الحركات  
 (لأنها واقعة في زمان والزمان منقسم إلى غير النهاية فيكون له) أي لذلك الزمان الذي وقعت فيه  
 تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فيه) أي في ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة في النصف



(اسرع منها) اى من الواقعة في الجميع (بالضرورة) اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة اسرع الحركات قطهر أن ماهية الحركة لا تقتضى مقداراً من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاق في تفاوت بتفاوتيه ويتم الخلف (وهذا) الجواب الذى هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسى (انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان) الذى فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة (ممكناً) بحسب نفس الامر (وانى له) بيان امكان وقوعها فيه (الابحسب التوهم) اذ يصح أن يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء وأما بحسب نفس الامر فكلما لجواز أن يقال الزمان الذى تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمى من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي ازمنة انقساماً لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هي حركات كما أن المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نقي الجزء الذى لا يتجزى فان سلمته زمناً الاعتراف بأن زماناً أتمه حركة فرضت من الحركات اذا جرى على اى وجه أريد كان كل جزء منه زماناً وكان ظرفاً لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضاً حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضاً مسافة فيظهر من ذلك أن ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اى جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضى الحركة لذاتها قدراً معيناً من الزمان ولا من المسافة بل تقتضى مطلق الزمان والمسافة الموجود في كل جزء من اجزائهما فلا حاجة بنا الى دعوى أن اقتضاء الحركة لذاتها زماناً يستلزم اسرع الحركات حتى نحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسلم نقي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة (وايضاً فان الكلام) من المعارض انما هو (في تلك الحركة المحصورة لا في مطلق الحركة) اى ليس اعترضه بأن ماهية الحركة من حيث هي تقتضى زماناً حتى يدفع بأنه باطل اما لاستلزامه وجود اسرع الحركات اولاً ان ماهية الحركة موجودة في ضمن اى جزء من الحركة يوجد في اى جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بل بأن الحركة المخصوصة التى توجد في مسافة مخصوصة تقتضى ذلك اذ هي باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضى قدراً من الزمان فان بديهية العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاق وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاق ولما فرض تساوى تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدد لم يتفاوت زمانها فيسابل تفاوت ما كان بازاء المعاق فقط فلا يلزم محذور كما تحققته وقد أجيب عن الوجه الاول ايضاً بأنه مبنى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملء المفروض اولاً كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملء وهو ممنوع لجواز أن ينتهى قوام الملء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبأن المعاق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثانى) من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لو حصل في الخلاء) سواء كان بعداً موهوماً او موجوداً (كان اختصاصه بميز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه اجزائه) فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد (اذ اختلاف الامثال) انما يكون (بالمادة) فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكناً فيه لم يمتنع اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركاً كما عنه لم تركه الحيز وطلبه لا آخر مع تساويهما وذلك ايضاً نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح (والجواب ان كل العالم



لا اختصاص له بميز (دون حيز) (فانه مالى لا حياز) كلها اذا خلأ الذى هو المكان انما هو  
 بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بميز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل) ليس كلامنا في مجموع العالم  
 وحيزه حتى يجاب بما ذكرناه بل (الكلام في كل جزء) من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء  
 من الامكنة الخلاءية (فلنا لعل الاختصاص) الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعنية انما يكون  
 (اتلاؤم الاجسام وتنافرها) فان الارض مثلا لتقلها تقتضى الحصول في الوسط الذى هو أبعد  
 الاحياز عن الفلك وانت تعلم أن النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل لا في أن البعد  
 المفروض او الموجود لا يصلح أن يكون مكانا واذا كان العالم مائلا لا حياز كلها فلا خلأ بهذا المعنى  
 وايضا ملء العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم  
 فان البعد المفروض لا يمكن أن يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا  
 الوجه على امتناع أن يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه أن لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه  
 ايضا لمعارفته فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه  
 باحيازها للمابين الاجسام من الملاءمة والمتافرة (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذا رمى حجر الى فوق فلولاً  
 معاوقة الملء) لذلك الحجر عن الحركة (لوصل الى السماء) وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه  
 استفادها من القاسر فتلك القوة مادامت باقية يكون الحجر متحركاً نحو الفوق وهى أعنى تلك القوة  
 لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذى في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى  
 يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة (والجواب انه) اى ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته  
 (انما يتقى كون ما بين السماء والارض كله خلأ) اذ حينئذ لم يكن هنالك معاوقة مانعة من الوصول  
 الى السماء (ولا يتقى وجود الخلاء مطلقا لجواز أن يكون الغالب في هذه المسافة الهواء) الذى هو  
 ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسرى حتى يبطل (و) يكون مع ذلك (فيما بينهما خلأ كثير)  
 وفي نسخة المصنف وفيما بينهما اى بين المسافة ويمكن أن يجاب ايضا بأن معدوم القوة القسرية  
 هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبية هذا على رأيهم  
 وأما عندنا فالكل مستند الى القاعل المختار (وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات  
 حسية الاولى السرافات) جمع سرافة وهى الآتية الضيقة الرأس في أسفلها ثقبه ضيقة وتسمى  
 في الفارسية أب دزد (فانه اذا ملئت) تلك الآتية ماء (وفتح المدخل خرج الماء) من الثقب الضيقة  
 (واذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والتزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع أن طبعه  
 يقتضى نزوله (الا لانه لو خرج) الماء مع كون المدخل مسدودا (لزم الخلاء) وأما اذا كان المدخل مفتوحا  
 فلا يلزم خلأ اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق رأس الآتية ليمكن سدها  
 بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقب في أسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب  
 منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الزرافات) جمع زرافة وهى انبوبة معمولة من نحاس  
 يجعل احد شطريها دقيقا ونجوى فيه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا ونجوى فيه واسعا  
 ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مائلا لتجويفه الواسع (فانه) اذا ملئت تلك الانبوبة  
 ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسد لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه (بقدر ما يدخل  
 الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجاً بقوة ويقطع مسافة (ولو وجد) في داخل تلك  
 الانبوبة (خلأ كان الماء ينقل اليه بقدره) اى لكان ينقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب  
 فيها (فلا يخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا وصل الخشبة من داخل الى الثقب الضيقة  
 ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الانبوبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء (الثالثة)  
 ارتفاع اللحم في المجمة بالمص) فانا نشاهد أن المجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان



ثم مصت فانه يرتفع اللعم في داخل المحجمة (وما هو الا لانه) اي النان هو أنه بقدر (ما يص من الهواء ويخرج منها) اي من المحجمة (يستفع) ذلك الهواء المخصوص المخرج منها (ما يملؤها) من اللعم (فسرا) اي استتباعا قسريا (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا اتقينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها اولانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبق معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها (الرابعة وكذلك) يرتفع (الماء في الانبوبة) فانه اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى قم الماص (مع ثقته) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وما ذلك) الارتفاع (الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء (الخامسة اذا وضعنا انبوبة) مسدودة الرأس او خشبية مستوية (في قارورة) بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها (وسدودا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها) وذلك بأن سد الخلال بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه (فاذا أدخلنا الانبوبة فيها) اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها (انكسرت) القارورة (الى خارج) واذا اخرجناها عنها) بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء (انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة) بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا تحتل شيئا آخر (لم تنكسر كذلك) اي لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها ما لا يها لم تنكسر بالايخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا (والجواب ان شيئا منها) اي من العلامات المذكورة (لا يفيد القطع) بامتناع الخلاء (لجواز ان يكون) ما ذكرتم من الامور الغريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاء لكنا (لانعرفه) بخصوصه (فهى) اي العلامات المذكورة (امارات) مفيدة لنظن لبراهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف (واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما اقنعت النفس وافادت اليقيننا حدسيا لا يقع به الخصم ازام) فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن أن تفيدهم جزما يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم \* (فروع) على القول بالخلاء (الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا) موجودا (فذا حل) البعد الموجود عندهم (في مادة الجسم والا) اي وان لم يحل في مادة (الخلاء) اي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا بغير جسمي يملؤه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء (ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر) من أن حقيقة الخلاء عند القائلين بأن المكان بعد موهوم أن يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما (الثاني منهم) اي من القائلين بالخلاء أعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة (من جواز أن لا يملأ جسم) فيكون حينئذ خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل (ومنهم من لم يجوزه) فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح أن فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا أن الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه وأما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس (الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة) للاجسام (ولذلك يجتسب الماء في السراقات) وينجذب في الزرافات كما مر (وقال بعضهم فيه قوة دافعة) للاجسام (الحق فان الخلخل) الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله أعني أن يتفرق اجزأؤه ويدخلها خلاء (يفيد) ذلك الجسم (خفة) دافعة له الى فوق والجمهور على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق \* (المرصد الثالث في الكيفيات) قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها



لما مر من انه يعبر الماديات والمجردات ( وفيه مقدمة وفصول ) اربعة ( المقدمة في تعريفه واقسامه )  
الاولية ( اما تعريفه فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا ) اي بالذات ومن غير واسطة  
( ولا يكون معناه معقولا باقياس الى الغير وهذا ) التعريف ( رسم ناقص ) للكيف ( وهو الغاية  
في الاجناس العالية ) فانها البساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا تحت اصلا ولا ترسم  
رسما تاما ( ويجوز ) تعريفها الرسمى ( بالامور الوجودية والعدمية ) ايضا ( بشرط أن تكون ) تلك الامور  
( اجلى ) مما يعرف بها من الاجناس العالية ( فلا يصح أن يقال ) مثلا ( الجوهر ما ليس بعرض ) فان  
الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما في تعريف الآخر ( و ) لأن يقال  
( الكم ما ليس بكيف ولا ين الى آخر المقولات ) لانها ليست اجلى من الكم حتى تؤخذ في تعريفه فقولنا  
عرض يتناول الاعراض كلها ( واحترزنا بقولنا لا يقتضى القسمة عن الكم ) فانه يقتضى القسمة لذاته  
( وبقولنا ) لا يقتضى ( اللاقسمة عن الوحدة والنقطة ) المقتضيتين لها ( عند من قال انهما من الاعراض )  
اي على القول بأنهما موجودتان في الخارج وأما على القول بأنهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة  
الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مر الى الاشارة ( و ) بقولنا ( اقتضاء اوليا عن ) خروج  
( العلم بمعلوم واحد ) هو بسيط حقيقى ( و ) العلم ( بمعلومين ) فان العلم الاول يقتضى اللاقسمة لكن  
ليس اقتضاء اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثانى يقتضى القسمة كذلك فلا تقييد الاقتضاء بالاولية  
لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف ( وبالاخير ) اي واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون  
معناه معقولا بقياس الى الغير ( عن النسب ) اي الاعراض النسبية فانها معقولة باقياس الى غيرها  
وأما الكميات فليست معانيها في انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضى لذاتها  
النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض  
النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور آخر بخلاف الكميات فانها قد يستلزم تصورها تصور  
غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها  
اعنى المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها  
كما في النسب بل تصوراتها موجهة لتصورات متعلقاتها فاما نعقل العلم اولاً ثم ندرك متعلقه  
وكذا الحال في الكميات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع والجزئية  
والكمية واعترض عليه بخروج الكميات المكتسبة بالحدود والرسوم ( واما اقسامه فهي اربعة )  
الكميات ( المحسوسة ) الكميات ( النفسانية ) الكميات ( المختصة بالكميات والاستعدادات ) اي  
الكميات الاستعدادية ( وما أخذ الحصر ) في هذه الاربعة ( هو الاستقراء ) والتبعية ( ومنهم من اراد  
اثباته بالترديد بين النقي والاثبات فذكر وجوها ) اربعة ( الاول ) وهو وجودها ( انه ) اي  
الكيف ( اما ان يختص بالكم اولاً ) يختص به ( وهذا ) الذى لا يختص بالكم ( اما محسوس ) باحدى  
الحواس الظاهرة ( اولاً وهذا ) الذى ليس محسوسا بها ( اما استعداد نحو الكمال او كمال ) وهذا الاخير هو  
الكميات النفسانية ( فلما لم قلتم ان الكمال ) الخارج من القسمة ( هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ) ذلك  
الكمال ( لغير ذوات النفس ) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقة استعدادا جاز  
أن يكون كيفية غير مختصة بذوات النفس من الاجسام ( غاية ان لم نجد قالمآل هو الاستقراء فلنعقل  
عليه اولاً ) حذفاً لمؤنة الترديد ( الثانى ) من وجوه الحصر ( قال ابن سينا ) في الشفاء الكيف ( ان فعل  
بالنفسية ) اي ان صدر عنه ما يشبهه ( فمحسوس ) كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حاراً وكالواد  
فانه يلقى شبعه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلًا قال  
الامام الرازى هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكميات المحسوسة ثم انه  
عند شروعه في الكميات المحسوسة نص على أن الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في الكم



ولا في مقولة أخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما أيضا في الأنواع الثلاثة الأخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه (والأ) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكلم قدال) هو المختص بالكميات (والأ) وان لم يعلق بالكلم (فالجسم) أي فيكون ثبوته للجسم (أما من حيث كونه جسما طبيعيا) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية أعني الاستعداد (اونفسانيا) أي من حيث انه جسم دون نفس وهو المختص بذوات النفس (فلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (وينتقض) هذا الحكم الكلي (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) أي غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) أي ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم (وايضا فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الخصر وهو أيضا مذكور في الشفاء أن يقال الكيف (أما أن يتعلق بوجود النفس) وذلك بأن يكون للنفس اوللا جسام من حيث انها ذوات النفوس (اولا) يتعلق بوجود النفس (والثاني) أما أن يتعلق بالكمية (اولا) يتعلق بها (والثاني) أما استعداد او فعل قلنا ولم قلت ان الأخير) أعني الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز أن يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء أيضا لكنه زيفه بما ستعرفه أن يقال الكيف (أما ان يفعل بالتشبيه) كما مر (اولا والثاني) أما ان لا يتعلق بالاجسام بل بالنفوس (او يتعلق) بالاجسام (والثاني) أما من حيث الكمية او الطبيعة (أي يتعلق بالاجسام أما من حيث كيتها او من حيث طبيعتها والقسم الأخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال (ولا يخفى ما فيه) وهو ما مر في الوجه الثاني من انه لم يثبت أن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى آخره (مع انه) من يفت بما ذكر في الشفاء من انه (يضيع الكيفية المختصة بالاعداد) المعارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام (الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة) قدمها لانها أظهر الاقسام الاربع (وهي ان كانت راسخة) أي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجمل وحرارة الخجل (فانفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذي هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والا احساس انفعال للعاسة) فهي سبب للانفعال وشبوعته (الثاني انها تابعة لمزاج) التابع للانفعال (أما بتخصها بحلاوة العسل) فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته (او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبط) لا يتصور فيه انفعال (وقد تو جد) الحرارة التي هي نوعها (في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والقليل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما ولما كان القسم الاول مشبوعا للانفعال من وجهه وتابعه له من وجه آخر نسب اليه (ثم انهم انما سمو القسم الثاني انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تمييزا لها) عن الكيفيات الراسخة وتنبهنا على تلك المشابهة ثم أشار الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال (وهو) أي القسم الثاني (يشارك القسم الاول في سبب التسمية) بالانفعاليات كما أشرنا اليه (لكن حولوا التفرقة) بين القسمين (فخرم) القسم الثاني (اسم جنسه) الذي هو الانفعاليات تمييزا على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل أدنى منه فنقص من الاسم شيء ثم أطلق عليه الباقي (وانواعها) أي أنواع الكيفيات المحسوسة (خمس) بحسب الخواص الخمس (الظاهرة) (النوع الاول الملموسات) المسماة بأوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عن احبوان لان بقائه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز



عن الكيفيات المقسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالحراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكذلك الفاقد لحاسة البصر والثاني أن الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملوسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسرفيه أن الابصار تتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد أن يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملوسات (وفيه) اى في هذا النوع (مقاصد) خمسة \* (الاول في الحرارة) كما أن الملوسات سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربعة اعمى الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملوسات لنبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المنفرد على هذه الاربعة وانما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية (وفيه) اى في الحرارة (مباحث) خمسة (احدها في حقيقةها قال ابن سينا) في الشتاء (الحرارة تفرق المحتضات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) اى هي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كما ذكره في كتابه (و) بيان (ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة) اى محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك (فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) اى في رقة القوام وغلظه (يتفعل) الجزء (اللطيف منه) اى من ذلك الجسم انفعالا (اسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره (فتبادر الى الصعود اللطيف فاللطيف دون الكثيف) فانه لا يتفعل الا ببطء وربما لم تقم الحرارة خفة تقوى على تصعيده (فيلزم بسببه) اى بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) في الحقيقة وهي تلك الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة التي تألف منها الاجسام المركبة (ثم) تلك (الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى ما يجانسها لان طبائعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصواتها الكلية (فان الجنسية علة الضم) كما اشتهر في الالسنه (والحرارة معدة للاجتماع) الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معتداتها (ومن جعل هذا) الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة (تعريفا للحرارة فقد ركب شططا) اى بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه (لان ماهيتها اوضح من ذلك) المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذي هو الاثر الخاص بالخصوص (لا يعلم الا باستقراء جزئياتها) فانها ما لم تستقرا جزئياتها لم يعرف كون هذه الاثار خاصة شاملة لها (فعرفتها) اى معرفة هذه الاثار ونبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعرفها بهذه الاثار ودور لا يقال يكفي في تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها ككاف في معرفة ماهيتها ألا ترى الى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن أن تعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شي منها معرفة حقائقها مثل ما تفيد الاحساسات بجزئياتها فالمتصور بذكر خواصها واثارها في بيان حقائقها مزيد تمييزا لها عما عداها لا تصور ماهيتها (واعلم ان هذا) الذي ذكرناه من اثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة (انما ينبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (واما اذا اشتد الالتئام) بين تلك البسائط (وقوى التركيب) فيما بينها



(فالنار) بجزارتها (لا تفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحينئذ (فإن كانت الاجزاء اضعف والكثيفة) في ذلك الجسم (متقاربة) في الكمية (كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذو يانا (وكما حول) اللطيف (لخفيف صعودا منه) الكثيف (الثقل) عن ذلك (لحدث بينهما مانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران) كما شاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة (ولولا هذا العائق) أعني شدة الالتصاق والالتصاق بين اجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق اجزاء جسم لا يشد الالتصاقها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل في الذهب وتطاوله (دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق) بجزارتها لان تحف الفعل عن مقتضى بسبب ما يمنع منه جائزا بضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جدا) اي غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (ويستحب) معه (الكثيف لقلته) اي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته اي لغلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر) فانه اذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (اولا) يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا (فتفيد) الحرارة اذا أثرت فيه (تليينا) كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر (بالحرارة فلا يذوب ولا يلين) (كالطلق) فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيد اشتعالا كالكبريت والرنج ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق (تبينه) على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو ان يقال (الفعل الاول لها) اي للحرارة هو (التصعيد) والتحرك الى الفوق بسبب ما تفيد من الميل المصعد (والجمع والتفريق لا رمان له) فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر (ولذلك) اي ولما ذكرناه من أن الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستتب للتفريق والجمع (قال ابن سينا في كتاب (الحدود انها كيفية فعلية) اي تجعل محالها افعالا مثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما يجاورها (محركة لما تكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخفة) انقضية للصعود (فيحدث عنه) اي عن التحريك الى فوق وهو التصعيد (ان تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع المتماثلات) لما عرفت (وتحدث) اي ومن احوال الحرارة انها تحدث (تخللا من باب الكيف) وهو رقة القوام ويقابلها التكاثف من باب الكيف وهو غاظ القوام (و) يحدث ايضا (تكاثفا من باب الوضع) وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابلها التخلل من باب الوضع وهو أن تنتفش تلك الاجزاء ويدخلها الجسم الغريب (لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف) هذا نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المنجم فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا اما تأويل المذكور وانما الرجوع الى المذكور لى لتحليل الحار بجزارته الكثيف (وربما يورد عليه) اي على ما ذكرناه من أن النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات (انه قد تفرق) الحرارة (انما ثلاث كاجزاء الماء) فانها مقابلة (وتصعد) الحرارة (بالتخير) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة البيض وبياضه) فان الحرارة اذا أثرت فيهما زادتهما لازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شئ من ذلك الحكمين (ويجاب بان فعلها في الماء احالة الى الهواء) فان الحرارة اذا أثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتصق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء احالة الى الهواء (لا تفرق) بين اجزائه المتماثلة (و) بأن فعلها (في البيض احالة في القوام لاجمع) فان النار بجزارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض وأما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) اي ستفرق



النار البيض عن قريب بواسطة التقطير \* (ثانيها) أي ثانی مباحث الحرارة (كما يقال الحار لما تحس) أي تدرك (حرارته بالفعل) كالنار مثلا (يقال ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل و) لكن (يحس بها بعد مماسة البدن) الحيوان (والتأثر منه) أي تأثر البدن من ذلك الشيء (كالادوية) والاعذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم في معرفته) أي معرفة الحار أو البارد بالقوة طريقان \* الاول (التجربة) وهي ظاهرة (و) الثاني (القياس) والاستدلال من وجوه اربعة (فباللون) أي يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحرة على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الابدان على احوال امراض جتها كما فصلت في الكتب الطبية (وهو أضعفها) أي القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعم) على ماسيحي في الطعوم (والرائحة) فالحادثة منها تدل على الحرارة واللين على البرودة (وسرعة الافعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساوى في القوام وكان احدهما اسرع افعالا من الحار أو البارد دل ذلك على أن في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير (أو) مع (قوته) فان الاقوى قواما اذا انفعلى انفعالا اسرع كان ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للفاعل وأما الاضعف قواما فليس سرعة افعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة افعاله لضعف قوامه (ثالثها الاشبه) بالصواب (ان الحرارة الغريزية) الموجودة في ابدان الحيوانات (و) الحرارة (الصكوكية) الفائضة من الاجرام السماوية المضبوطة (و) الحرارة (النارية) انواع (متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة (فيعمل حر الشمس في عين الاعشى) من الاضرار بها (ملا يفعله حر النار) فلا بد أن يتخالف بالماهية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (أشد الاشياء مقاومة) ومداخلة (للحرارة النارية) التي لا تلائم الحياة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية أشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنزع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن أن تستولى عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية (ومنهم من جعلهما) أي الغريزية والنارية (من جنس) أي نوع (واحد) فان الامام الرازي قال والذي عندي أن النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبعنا ونفسنا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما بعصر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلية في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلية فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى ما نقلناه أشار المصنف بقوله (فالغريزية) هي الحرارة (النارية) التي خرجت عن صرافتها (واستنفادت بالمزاج من اجامعت لا حصل به التئام) تام بين اجزاء المركب (فاذا أرادت الحرارة) الغريبة (او البرودة تفريقها) أي تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها (عسر عايبا) ذلك التفريق والتغيير (والفرق) بين الحارين الغريزي والغريب (ان احدهما جزء المركب والاخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين في الماهية \* (رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة بتحققه) وقد انكره ابو البركات واليه الاشارة بقوله (قيل) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب ان تسخن الادلاك) سخونة شديدة جدا بواسطة حركات السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التي هي في وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة



في البحر المحيط (قتصر) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج نارا) لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة  
 كرة الاثرياء في تسخينها (والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة) اصلا (ولا بد) في وجود  
 الحرارة (مع مقتضى) الذي هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب  
 حركاتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة) ليست (العناصر) متحركة على سبيل التبعية فانها (للملاسة  
 سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتسخن) بالنصب على انه جواب النقي والحاصل ان مقعر فلك القمر  
 ومحدب النار سطحان اما ان يلائم من حركة احدهما حركة الآخر فاذا اجرام الافلاك ليست  
 متسخنة بحركاتها ولا بحركة العناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (ولهم كلام منافي لهذا) الذي ذكره  
 ههنا من ان العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك (فسيأتيك) في موقف الجواهر (انهم قالوا النار تتحرك  
 بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين ان يكون بالتثبت فيمنعها ملاسة السطوح) فان الافلاك عندهم  
 تتحرك بعضها بعضا ولا سخونة في سطوحها تكون متبينة بسببها فالاولى في الجواب ان يقال النار  
 متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة  
 الزمهريرية تارة او مها (خامسها البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لا مطلقا بل (عامة من شأنه ان يكون حارا)  
 واعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شأنه ان يكون حارا  
 وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويظهر) اي هذا القول (انها) اعني البرودة (محسوسة)  
 كالحرارة (والعدم لا يحس) بالضرورة (لا يقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو  
 (ذات الجسم لان البرد يشهد بضعف وعدم وذات الجسم باقية) بحالها فانما يحس من الماء بردا شديدا  
 جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكليّة مع ان جسم الماء باق في هذه الاحوال على  
 جوهره الذاتي فلا تكون البرودة امر اعدميا (بل الحق انها كيفية) موجودة (مضافة للحرارة) من  
 شأنها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا \* (المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها  
 مباحث \* احدها الرطوبة سهولة الالتصاق) اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير (و) سهولة  
 الانفصال (عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي) قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة  
 عبارة عما ذكر (فيجب ان يكون الاشد التصاقا رطب) مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق  
 معلولا للرطوبة كان شدة وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب ان يكون العسل رطب من  
 الماء) لان العسل اشد التصاقا لانه اذا انغمس فيه الاصبع كان ما يلزم منه اكثر مما يلزم من الماء واشد  
 التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك ان كون العسل والدهن رطب من الماء باطل (فهى  
 سهولة) اي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة (قبول الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لان الماء له وصفان  
 احدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة  
 في ان الماء يوصف بأنه رطب باعتبار احدهما من الوصفين فاذا بطل الاقل تعين الثاني (قلنا هو) اي العسل  
 (ادوم التصاقا) واشد التصاقا من الماء (لا امهل) التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى  
 يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق رطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة  
 بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا رطب وليس العسل او الدهن امهل التصاقا  
 من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم  
 كونه رطب (ويرد ذلك) الاعتراض ايضا (في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لانه اذا كان تشكّل  
 الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لم يلزم ان يكون ما هو ادوم شكلا رطب وليس كذلك (اذا الادوم  
 شكلا ليس) فما هو جوابكم فهو جوابنا (وايضاف سهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان  
 فرضنا انه (سهل اتصاله) حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء (لكن يعسر اتصاله) فعلى تقدير كون العسل  
 امهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه رطب اذ ليس امهل انفصالا منه (ثم) نقول (بيطل تفسيره) اي



تفسير ابن سينا للرطوبة (بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا) بل ان يكون رطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) اي الجمهور (على ان خلط الرطب باليابس فيفيد) اليابس (استمساكا) عن التشتت كما انه يقيد الرطب استمساكا عن السيلا (فيجب) على ذلك التقدير ان يكون الهواء رطبا (ان يكون خلط الهواء بالتراب فيفيد) التراب (الاستمالة) عن التفرق (وبطلانه بين) لان خلط الهواء به يزيد تشننا وتفرقا (وربما أزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف) الذي ذكرتموه للرطوبة (يوجب كونها رطب من الماء لانه ارق قواما) من الماء والهواء ايضا فتكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما (والجواب منع ذلك في النار البسيطة) اي لان سلم أن النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وأن رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم أن يكون الارق اسهل قبولا (وما عداها) من النار ليس بسيط بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به فجاز أن يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها رطب العناصر \* (وثانيها) اي ثاني المباحث (ان الرطوبة مغايرة للسيلان قاله عبارة عن تدافع الاجزاء) سواء كانت متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا (وقد يوجد) السيلا بهذا التفسير (فيما ليس برطب كالرمل السيال) مع كونه يابس بالطبع ويوجد ايضا في رطب كالماء السائل وفي المختص ان السيلا عبارة عن حركات توجد في اجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضهم بعضها وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيلا في الماء على رأي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معا (وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقا (فهى اما عسر الالتصاق والانفصال) اي كيفية تقتضى عسرها على التفسير الاول للرطوبة (او عسر التشكل وتركه) اي كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثاني لها (قال الامام الرازي) اعمل الاقرب في بيان حقيقة اليابس أن يقال (من الاجسام) التي نشاهد لها (ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله اما لذاته) بأن يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تتفرق اجزائه وتتفرق بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما للعمامات) سهله الانفصال (بين اجزائه) الصغيرة (الصلابة) التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الهش ومنها هو بالعكس) مما ذكر (فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قزوين الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر المزج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في المختص أن من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما أن يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفصال ولكنها متصلة بالعمامات سهله الانفصال وهو الهش وثانيهما أن يكون الجسم في طبيعة تلك العمامات وهو اليابس واعلم أن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان المزج هو الذي يسهل تشكيله بأي شكل اريد ويعسر تفرقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدي الالتصاق والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفرقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج \* وههنا ابجاث تناسب ما نحن فيه \* الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسم رطبا ومبتلا ومتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهرة ذلك الجسم الرطب والمتقع هو الذي فقد ذلك الرطب في عمقه وافاده ايضا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه وقد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر \* الثاني ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا



الثالث سرعة التأثير عن الملاقى الرابع الشفافية والكثافة تطابق على مقابلات هذه المعاني \* الثالث  
 زعم بعضهم أن رطوبة الماء مخالفة بالمساهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيت فالرطوبة جنس  
 تحتها أنواع وزعم آخرون أن ماهيتها واحدة بالتنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب  
 قال الامام الرازي كلا القولين محتمل \* الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تتألف منهما  
 كالخمرة بين السواد والبياض اولا توجد الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها منكول فيه \*  
 الخامس في المباحث المشرقية أن الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت  
 الى قابلية أخرى فيتسلل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال  
 فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم  
 فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت  
 رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب أن لا يشك الجمهور  
 في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية  
 المقتضية لسهولة الالتصاق فالأظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال  
 ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة  
 واعله أراد أن الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا  
 محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه ( المقصد الثالث في الاعتماد ) وهو المسمى  
 بالميل عند الحكماء كما سيأتي ( وفيه مباحث \* احدها الاعتماد ) على ما ذكره ابن سينا في الحدود  
 ( ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنع الحركة الى جهة ما ) من الجهات وهذا نصريح منه بأن الاعتماد  
 علة للمدافعة ( وقيل هو نفس المدافعة ) المذكورة ( وقد اختلف فيه ) اى في وجود الاعتماد ( المتكلمون  
 فقهاء الاستاذ ابو اسحاق ) الاسفرايينى واتباعه ( واثبتته المعتزلة وكثير من اصحابنا كقاضى بالضرورة )  
 اى قالوا بثبوته ضرورى ( ومنعه مكابرة للحس ) فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة  
 السفلى ومن وضع يده على رزق متفوخ فيه مسكن تحت الماء احس بميله الى جهة العلو ( وهذا ) الذى  
 ذكروه ( انما يتم في نفس المدافعة ) فانما محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس  
 محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال ( واما اثبات امر يوجب ) اى يوجب المدافعة على  
 تذكير ضمير المصدر ( فلانه لولاه ) اى لولا ذلك الامر الذى يوجبها ( لم يختلف ) في السرعة والبطء  
 ( الحجران المرميان من يد واحدة ) في مسافة واحدة بقوة واحدة ( اذا اخلفا في الصغر والكبر اذ ليس )  
 بالضرورة ( فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة ) حتى تكون مدافعة الكبير اقوى فتوجب بطء  
 الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا توجب ( ولا مبدأها ) اى وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير  
 مبدأ المدافعة فيجب أن لا يختلف حركتهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل  
 لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاروق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاروق داخلي  
 اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاروق داخلي - غيرهما فوجب تساويهما في السرعة او البطء  
 وأجاب عنه الامام الرازي بأن الطبيعة معاروقة للحركة انفسرية ولا شك أن طبيعة الاكبر اقوى  
 لانها اقوى سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر أن يكون  
 للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسمية هاهما فبعيدة جدا ( وسنةقف  
 في اثناء البحث ) عن احوال الاعتماد ( على زيادات تفيدك ) زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتاج  
 لاثبات مبدأ المدافعة بأن الحلقة التى يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد  
 فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاروقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاروق نفس المدافعة  
 فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه مالم يفعل



في المجذوب فعلا لم يصير مجرد قوته عاتقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك أن الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعهما عن الحركة في تلك الجهة ثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر أن للمدافعة المحسوسة مبدءا غير الطبيعة والقوة النفسانية (ثانيها) أي ثاني مباحث الاعتماد (أن المدافعة غير الحركة لانها توجد عند الكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء فسر المدافعة نازلة و) نجد (في الرق المنفوخ فيه المسكن في الماء) أي تحته (فسر المدافعة صاعدة بالثاله) أي للاعتماد (انواع) متعددة (بحسب انواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض اختلف فيه (بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعدام لا) يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة بمنتهى او بسرة (فهو نزاع لقطي) مبني على تفسير التضاد (واعلم ان الجهات) على ما اشتهر بين الناس (ست اخذها العامة من جهات الانسان) واطرافه (التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت) فان الانسان يحيط به جنبان عليهما البدان وظهور وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يميناً وما يقابله يساراً وما يحاذي وجهه واليه حركته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قدما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحته \* ولما لم يكن عند العائمة سوى ما ذكر وقف او هامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لکنهم جعلوا الفرق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متميزة على الوجه المذكور (و) اخذها (الخاصة من اطراف الابعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الآن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسمى ما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسمى ما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسمى ما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العمومي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها (وانه) أي انحصار الجهات في الست (وهم) باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء (اما) الوجه (الاول) بالعمومي (فلانه اعتبار غير منوع) اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد يتبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالا وبالعكس) والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قدما وتحتة خلفا وبالعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور (محققا لجهة) أي مثبتا لجهة حقيقية (لوجدت جهات غير متناهية) أي غير محصورة (بحسب الاشخاص واوزاعهم) بل بحسب شخص واحد واوزاعه فانه اذا دار على نفسه ثبت له جهات لا تحصى (واما) الوجه (الثاني) الخاصي (فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل) لما مر من أنه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر المفردة (و) الابعاد (المفروضة لانها لهما) وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم امر او اجبا في تحقق الجهات وحينئذ نقول (في المكعب) وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات (ستة وعشرون بعدا) أي طرفا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثني عشر (و) نقط (زواياه) الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب أن يكون



للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مردهما اطراف اربعة هي خطوطه  
المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا قياس الخمس  
والمستدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة  
وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط  
كانت ثني عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة  
وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بأن الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها  
وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب أن يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة  
بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى  
الجهة للوصول اليها والقرب منها كما سيأتي ذكره وايضا يلزم من هذا أن تكون جميع جهات الجسم  
متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق أن الجهة الحقيقية  
فوق وتحت لا غير) قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات أما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات  
ومقصد الحركات المستقيمة على ما استقف عليه وأما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل  
جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمى بأسمائها  
وإنما حكمنا بأن الفوق والتحت أعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متميزتان  
بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبيعتها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء  
وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهاتان الجهتان لا يتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا  
لم يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحت بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت  
بجماها وما ذكر من حال المستاتي لا يخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير وجهه  
الى الفوق وقفاه الى التحت نعم تصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين أعني كونهما قداما  
 وخلفا وأما باقى الجهات فلا تميز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر  
الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسر بما يلي رأس الانسان  
وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل  
واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعي مع أن الجانب الذي يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر  
فيكون ذلك الجانب فوقا لقياس الى الاول وتحتا لقياس الى الثاني ويحجب بأن قولنا بالطبع  
ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه أن رأس كل شخص وقدمه  
نسبة طبيعية مع الجهة في الولي والقرب ولا شك اننا اذا فرضنا قدم احدهذين الشخصين حيث  
رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انكساره واذا ثبت أن الجهة الحقيقية اثنتان  
فالا اعتماد الطبيعي ايضا كما سيأتي اثبات أعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية  
(وجعله القاضي) هذا قسم لقوله أنواع بحسب أنواع الحركة اى وجعل القاضي الاعتمادات  
بحسب الجهات (امر او احد افعال الاختلاف في التسمية) فقط (وهي كيفية واحدة) بالحقيقة (قسمى)  
تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفلى ثقلا والى العلو خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة  
الى سائر الجهات (وقد يجمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الامدى) القائمون بالاعتماد  
من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات  
اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا  
الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد  
والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد  
وهو اختيار القاضي ابي بكر (و) هذا (هو الاشبه باصول اصحابنا) القائمين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا



بتضاد الاعتمادات المتفرع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى (الما اجتمعت) لامتناع اجتماع المتضادين (و) اكتنار قد تجتمع لوجهين \* الاول ان من جذب حجرا ثقيل الى فوق فانه يجذبه مدافعة هابطة (وهو ظاهر) (والمعلق به) اي بذلك الحجر (من اسفل الجاذب له اليه) اي الى الاسفل (يجذبه مدافعة صاعدة ضرورة) فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مغالباله اليها (الثاني ان الحبل الذي يتجاذبه اثنان) متقاومان (الى جهتين فانه يجذب كل واحد منهما) (فيه) اعتمادا (ومقاومة الى خلاف جهته) قد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين ويمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم واحد ثم (قال الامدي ولوقلنا بالتعدد من غير تضاد) اي لوقلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (ابعد من القول بالاتحاد) الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه (رابعها) اي رابع مباحث الاعتماد (قد علمت ان الجهة الحقيقية العلوية والسفلية المتمايزان بالطبع) فتكون المدافعة الطبيعية نحو واحد فالموجب للصاعدة الخفة و (الموجب) للهابطة الثقل وكل منهما (اي من الخفة والثقل) عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي واتباعه (والمعتزلة والفلاسفة) ايضا (ومنه طائفة) من اصحابنا (منهم الاستاذ ابو اسحاق) فانه (قال) في اكثر اقواله (لا يتصور ان يكون جوهر) من الجواهر الفردة (ثقيلا واخر) منها (خفيفا) وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) في الاجسام (عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة) في الاجسام (عائدة الى قتها) فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا وخفة (ويظهر ان الزق اذا ملئ ماء ثم افرغ الماء) اي صب (وملئ زيبقا فان وزن ما يملؤه من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملؤه من الماء مع تساوي الاجزاء) التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزيبق والماء (ضرورة لتساوي الحاصلاتهما) اي للزيبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما المائية له (الا ان يقال بان في الماء خلا لا يسيل الماء اليه طبعيا) اما للقادر المختار واما بسبب آخر لا نعرفه وحينئذ لا تساوي اجزائه اجزاء الزيبق لانها متكررة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا وهي اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (ان تكون زيادته) اي زيادة الخلاء (على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليهما) اي على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انها بقدر الخلاء في الماء (وهو) اعنى وزن الزيبق (ربما كان اكثر من عشرين مثالا) لوزن الماء (فكان باراء كل جزء ماء عشرون جزءا خلاء فالفرج بينهما) اي بين اجزاء الماء (عشرون مرة مثل الاجزاء) وانه ضروري البطلان يكذبه الحس (الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية) خامسها الحكيم يسمى الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة اقسام طبيعية وقسري ونفساني لانه (اي الميل) (اما) ان يكون (بسبب خارج عن المحل) اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة (وهو) (الميل القسري) كميل الحجر المرمى الى فوق (اولا) يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشعور) وصادر عن الارادة (وهو) (الميل النفساني) كميل الانسان في حركته الارادية (اولا وهو) (الميل الطبيعي) كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنهما عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة بهذا الدليل في الطبيعية والقسرية والنفسانية (وينتقض ذلك) اعنى حصر الحركات في الاقسام الثلاثة المذكورة (بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلية في الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهرة (لانهم حصروا) الحركة (الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي) اي حركة النبض (ليست شيئا منهما) وكونها ليست احدي الاخرين ظاهرة



اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن التحرك (فان لم يحصروها فيهما)  
اي ان لم يحصرها الطبيعية في الصاعدة والهابطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاء  
وجه الانحصار اذ لا تعني حينئذ بالطبيعة ههنا الا ما لا يكون خارجا عن التحرك ولا فاعلا بالارادة  
فتكون حركات النبض والتغذية والتغذية داخله في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي  
ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي  
صعوده ونموه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز أن يكون  
طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه - بخونة يحتاج في دفعها  
الى جذب هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح  
فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو  
الروح فانه يجذب غذاء الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب  
والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل الماء والجذر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه  
الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينسط واما على سبيل  
الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب  
وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمنحصر في الاقسام الثلاثة هو  
الحركة البسيطة فلا تنقض بخروجها عنها (اما الميل الطبيعي فائدة واليه حكمين \* الاول ان العادم له)  
اي للميل الطبيعي بل لمبدائه (لا يتحرك بالطبع وهو طاهر) اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدأها  
القريب هو الميل الطبيعي (ولا) يتحرك ايضا بالقسر وادارة اذ لو تحرك العادم لمبدأ الميل الطبيعي  
بقوة قسرية مثلا (في مسافة ما في زمان) لا متناهي قطع المسافة المنقسمة في آن لما مر من أن قطع  
بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة ولذي) مبدأ (الميل) الطبيعي  
أن يتحرك بتلك القوة المحركة (في تلك المسافة) المعينة ويقطعها (في أكثر من ذلك الزمان) لو جرد  
العائق عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي (وليكن) ذلك الزمان الاكثر (عشر ساعات فلا حر) اي  
فلجسم آخر (ميلة عشر ميل) الجسم (الاول) أن يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها  
(في ساعة ايضا) كنسبة الحركتين كنسبة الميولين (المعاوقين وهي بالعشر في امثال المفروض  
فتكون الحركة مع المعاوق لتقابل (كهي لامعة) في السرعة والبطء لانها تقطع مسافة واحدة  
في زمان واحد (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (في مسئلة الحلاء فائدة الى ههنا) ولبعضهم في هذا  
المقام كلام جامع بين المسئلتين ومخلصه أن كل حركة لابد أن تكون على حد معين من السرعة والبطء  
لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف  
ذلك الزمان أو في ضعفه كانت الحركة الاولى أبطأ من الاخرى على التقدير الاول وأسرع منها  
على التقدير الثاني فلا يمكن أن توجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطء فان كانت  
الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز أن تتحدد النفس حالها من السرعة والبطء بأن  
يتخيل ملازمة حد من حدودهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة  
أو البطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من الاسراع والابطاء  
الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن امتداد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي  
بحسب ذاتها تطلب الحمول في المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن  
وكذا القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يتبع بسببه تفارقات وانابيل للحركة أعني الجسم المتحرك  
لا تفارقات فيه الا لم يكن فيه معاوق أصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من أمر آخر يعاوق التحرك  
في تأثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج



عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء تفاوتت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاقق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاقق داخلي لا استحالة أن تقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحدد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاقق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاقق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على أن القابل لها لا يتخلو عن مبدأ ميل طبيعي اعلم من أن يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاقق داخلي وأما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء بل هو أن يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضى زمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاققة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاقق الداخلي حتى يلزم أن يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف \* الحكم (الثاني ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان الجسم في الخير الطبيعي والا فاما الى ذلك الخير الطبيعي) (وانه طلب للعاصل) وهو غير معقول (او الى غيره) فيكون هربا عن هذا الخير وطلبا للغير (فال مطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) ويتم (في نفس المدافعة) لانها اما طلب لذلك المكان او هرب عنه (دون مبدأها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب العاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك أن حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله متطابقا على مركز العالم وتوضيحه أن الثقل اذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من أجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصل الا لجزء من ذلك الثقل فتكون المدافعة حاصلة في سائر أجزائه واذا كان الثقل ليس له أجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لاني كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في أجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (واما الميل القسري فآفته واه) ايضا (حكيمين \* الاول قد يجتمع) الميل القسري الميل الطبيعي الى جهة واحدة (فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون أسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والنقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته أسرع ويجوز أن يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا أحدثا مرتبة أشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هنالك الميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوعا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه وبقدر تلك المقارمة يحصل الفتور فلا يعد أن يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاقق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغ الى نهاية الشدة فيستحيل أن يجامعه ميل غريب على أحد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو أشد منها وكذلك القاسر وحده ربما تقوى على مرتبة دون أخرى فاذا اجتمعا أحدثا مرتبة أشد وأقوى أو أحدث كل واحد منهما أشد ما يقوى عليه من مراتبة (الثاني انهما) اي الميل القسري والطبيعي (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد) بالميل (المدافعة نفسها



فلا يجتمع الميلان (لا متناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة) اذ يستحيل أن يكون في شيء  
 مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التخي عنها فليس في الحجر المرمى الى فوق مدافعة هابطة (وان اريد)  
 بالميل (مبدأها قمع) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة أخرى بل  
 يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الأخرى (فان الحجرين المرميين) الى فوق (بقوة واحدة  
 اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتتا في قبولهما للحركة) فان الصغير أسرع حركة من الكبير (وفيها  
 مبدأ المدافعة القسرية قطعا) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وثبت فيه زمانا الى  
 أن يطلها مصاكات مما يماسه ويحترق به بل فيها ما المدافعة القسرية بالفعل ايضا (فلولا) أن يكون  
 فيها (مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتتا) في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين  
 بل اجتمع احدهما مع مبدأ الأخرى وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة  
 الكبير أقوى وأشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية  
 الا أن يراد به نفس الطبيعة وما يقال من أن مبدأ المدافعة على قربة لها فلو اجتمع المبدأ أن لا تجتمع  
 المدافعتان ممنوع لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه (واما الميل  
 النفساني فهو) الميل (الارادي) وسياطين في ابحاث الارادة ما تعظمه (وتضمنه) اليه (اي الى الميل  
 النفساني) فينكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) اي سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المعتزلة  
 في الاعتمادات فيها) اي من اختلافاتهم فيها (اهم بعد الاتفاق على انقسامها) اي انقسام الاعتمادات  
 (الى) اعتماد (لازم) طبيعي (وهو النقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط  
 والصعود (و) الى (مجبب وهو ما عداها) كاعتماد الثقيل الى العلو (اذ ارعى اليه) (و) اعتماد (الخفيف الى  
 السفل) حال ما حرك اليه (اوها) اي كاعتماد الثقيل والخفيف (الى مائر الجهات) أعني القدام والخلف  
 واليمين والشمال (قد اختلفوا في انها هل فيها تصادف قال) أبو علي (الجبلي نعم) الاعتمادات كلها متضادة  
 كالحركات التي تجب بها ويظهر انه تمثيل خال عن الجامع) فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات  
 والاعتمادات من غير علمه جامعة بينهما (واني يلزم من تضاد الآثار) التي هي الحركات (تضاد اسبابها)  
 التي هي الاعتمادات فانه يجوز أن يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة  
 المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي للسكون وللسكون بشرط الحصول فيه (وأيا  
 فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الى جهتين (يوجب للجوهر كونه) في حيزين (فانه اذا تحرك)  
 الجوهر (الى جهتين أوجب له الحركة الى كل جهة) منهما (الحصول في حيز) واقع في تلك الجهة (غير  
 الحيز الأول) الذي تحرك عنه فيلزم أن يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الأول  
 في تينك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فان البدئية تحكم بأن الجوهر الواحد في حالة  
 واحدة يمتنع أن يكون في حيزين معا (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي منشودة في الاعتمادين)  
 فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيلي الخالي  
 عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابيه) أبو هاشم (لانضاد الاعتمادات اللازمة مع المجتابة وهل  
 يتضاد) الاعتمادان (اللازمان والمجتبان ترد قوله فيه) فقال نارة بالتضاد وتارة بعدمه (اما الأول)  
 وهو حزمه بأنه لا تضاد للضرورة مع المحتملة (فلما علمت ان الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة  
 يجدها الرفع) وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر (و) فيه أيضا مدافعة (صاعدة يجدها الرفع له) اي للرافع  
 وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب ولا تضاد بينهما (واما الثاني) وهو تردده  
 في أنه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المحتملة (فلجبل المجاذب) على  
 سبيل التقاوم حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذب بين يجدها) اي يجدها الجاذب مدافعة الجبل له  
 (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجدها من نفسه ميل الجبل الى خلاف جهته بحيث لو لاجذبه اياه



الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه أشار بقوله (اذلولا جذبه له  
 لتحركه ضرورة) فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان (وتارة قل لامدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي  
 يمنع عن التحريك) فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الا تحرفه مدافعة الى جهته  
 فلا اجتماع هنالك بين الاعتمادين (ومنها) أي ومن اختلافاتهم (ان الاعتمادات هل تبقى فنعها الجبائي)  
 من غير تفصيل (رو فقه ابنه في المجتلب) فحكم بأنهم باقية (دون اللازمة) فانها باقية عنده (للجبائي)  
 في عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان الاول لوبقى) الاعتماد (الدارم) في جهة السفلى مثلا (يقى) الاعتماد  
 (المجتلب) في تلك الجهة ايضا كالا اعتماد الحاصل للحجر المتحرك الى السفلى بسبب دفع الانسان اياه اليه  
 (لانه) أي المجتلب (بشاركه في اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفلى مثلا وهو)  
 أعنى الاشتراك في الاخص (يوجب الاشتراك مطلقا) أي في جميع الصفات (عند أبي هاشم) القائل  
 بالتفصيل فيلزمه حينئذ أن يشارك المجتلب اللازم في البقاء أيضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب  
 أن لا يكون اللازم باقيا ايضا (فلما دلت كونه) أي كونه ما ذكر (اخص صفة النفس بل ذلك) أي اخص  
 صفة النفس عند أبي هاشم (هو كونه) اعتمادا (لازما) او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيئا منهما مشتركا  
 بين اللازم والمجتلب ولا يتم الا لازم الوجه (الثاني لا فرق في) اجناس (الاعراض التي يمنع بقاءها)  
 كالاصوات والحركات وغيرها (بين المقدور وغيره) فوجب أن يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون  
 فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم (قدنا) ما ذكرتم (تمثيل) مجرد  
 بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق  
 بين ما هو مقدور لما وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هنالك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز  
 أن تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقاءها على الاطلاق سواء كانت مقدورة أو  
 غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ أن يمنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء  
 اللازم (واما أبو هاشم فيدعي الضرورة) في بقاء الاعتمادات اللازمة أعنى الثقل والخفة في الاجسام  
 الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حكمة به) أي بقاء الاعتمادات اللازمة (كفي الألوان والطعوم)  
 فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد أيضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام (ومنها انه قال الجبائي  
 موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة ليبوسة) يعني أن الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان  
 بعلمتين هما الرطوبة واليبوسة (فانا اذا عرضنا) الجسم (الثقل على النار كالذهب) مثلا (داب وظهرت  
 رطوبته) التي كانت موجودة فيه قبل اعرض (راذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلا  
 (تكلس) أي صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة واخلطها (وترقد) أي صار رمادا  
 (اذ) النار (تزيد به) بافتائها رطوبة اقلية لتي كانت فيه حافظة للتأليف فيستفت وتترقد (ومعه  
 أبو هاشم وقال بل هما كقيمتان حقيقتان) غير معللتين بالرطوبة واليبوسة (لما ذكرنا في زقي الماء  
 وزيق) فان الزيق أثقل باضعاف مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة (والجواب) عما تمسك به  
 الجبائي (أن يقال الرطوبة التي في الذهب الدائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل  
 محسنة النار) حتى يستمد اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) رطوبة واليبوسة  
 (فيهما عندها) باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة (وهما) أي الذهب وما منه الكلس  
 (قبل) أي قبل محسنة النار (سيان) ستساويان (في اليبس) مع تحالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان  
 مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير مطرد في الاجزاء المكسرة التي أوقد عليها  
 النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا  
 (واما أن يقال بأن الاجزاء المائية) الظاهرة في حال الذوبان (موجودة في الذهب) قبله (مع صلاته)  
 جدا (وكذا) الاجزاء المائية موجودة (في الاجزاء الصلبة) التي تجعل مياها (سيالة) بالحيل كما يقع له



اصحاب الاكسير قبل اذابتها بخروج هذه الفاء جواب أما اي القول بوجود الاجزاء المائية  
 في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها بخروج (عن حيز العقل) ورفع اللامان عن المحسوسات اذ يجوز  
 حيثئذ أن يكون بين ايدينا أنهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ أبو اسحق لانسلم أن المذاب بعد  
 الاذابة رطب بل هو باق على يوسسته وليس انكار الرطوبة مع الميعان بأبعد من دعوى الرطوبة  
 في الاحجار المحسوسة يوسستها (ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء) كالخشب مثلا (انما  
 يطفو) عليه (للأهواء المتشبه به) فان اجزاء الخشب متخللة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها  
 من النزول فيه واذا غرست صعد هذا الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزائه مندرجة لم تشبث بها  
 الهواء فلذلك ترسب في الماء قال الامدي يلزم على الجبائي أن الذهب يرسب في الزيت والفضة تطفو  
 عليه مع أن اجزائها غير متخللة حتى تشبث بها الهواء (ويلزمه) ايضا أنه يجب (أن يتصل عنه) اي  
 عن الجسم الطافي (الهواء فيطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسية) في الماء لان الهواء عنده صاعد  
 بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب أن يتصل احدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء  
 قال المصنف (وفيه نظير لجواز أن يكون التركيب) الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي  
 (او الوضع) الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافي (اقادهما) اي أقاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة  
 للتلازم مانعة عن الانفصال) يعني أن الجسم الطافي جاز أن يكون مركبا من أجزاء هوائية وغيرها  
 تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ايضا أن يتخلل الهواء  
 فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين أنه يجب انفصال  
 الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) أبو هاشم (انه للثقل والخفة) اي الرسوب للثقل والطفو للخفة  
 (وهما) اي الثقل والخفة (امران حقيقيان عارضان للجسم) في نفسه (كما مر) يقتضي احدهما الرسوب  
 والاخر الطفو ولا أثر للهواء في ذلك اصلا (ويلزمه امران الاول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا اتخذ  
 منه صفيحة رقيقة ظفا) ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل في الحالين واحد)  
 فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) في الماء (وألف من خشب  
 لا يرسب) فيه مع أنه لانسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من الخشب كلام يناسب ما ذهب اليه أبو هاشم  
 فأورده ههنا وجعله فرعاً بناء على أن المقصود الاصل من البحث السادس بيان اختلافات المعترلة  
 في الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والقرعية فلذلك قال (تفريع قال  
 الحكماء الجسم ان كان اقل من الماء) على تقدير تساويهما في الحجم (رسب) ذلك الجسم (فيه) لانه بثقله  
 الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه (الى تحت وان كان) الجسم مع مساواته  
 للماء في الحجم (مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الا على السطح الاعلى من الماء) فلا يكون  
 طافيا عليه ولا راسيا فيه رسوباً تاماً (وان كان) الجسم مع التساوي في الحجم (اخذف منه) اي من الماء  
 (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر ما لو لم يكن مكانه ماء كان) ذلك الماء الذي ملئ به مكانه  
 (موازناً) ومساوياً في الثقل (لذلك الجسم كله) فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي  
 منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم  
 بالمقايسة على القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديد المنبسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها  
 الى أن تنجي من تحتها ماء كثيراً وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديد المدورة وقالوا ايضا ان سبب  
 الخفة في الاجرام الصلبة تتخلل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء  
 الهوائية المتخللة فيما مل فاذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوى وقاوم  
 الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يتأت له  
 الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك أنه ان حمل كلام أبي هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه



الاعتراض ان المذكور ان عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعة هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون يخلفه  
 الله تعالى في الجسم فيقتضي اختصاصه بجزءه والسوب انما هو بسبب حركات يخلفها الله في الراسب  
 ومباينات يخلفها الله في اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من  
 قاعدتهم المشهورة (ومنها انه قال) الجاني (للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو  
 الخسبة) على الماء (بل يتفصل الهواء منها ويصعد) ويطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) اذ لا سبب  
 لطفو الخسبة الا نشيث الهواء بها واذا كان الهواء متصدا بالطبع وجب ان يتفصل عما هو متفصل  
 بالطبع فيطفو والمتصدد ويرسب المتسفل (وقد عرفت ما فيه) وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا  
 للتلازم وما نعا عن الانفصال (كيف) اي كيف لا يتوجه عليه ما قد عرقته (والهواء الذي فيه) اي  
 في الخشب (لم يبق على كفيته) المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كفيته بالامتزاج والاختلاط  
 التام فلا يتفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء (ومنه ابنه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوى  
 ولا سفلى (بل اعتماده مجتلب) بسبب محرك (ويرد عليه ان الزق المنفوخ) فيه (المقسور تحت الماء اذا خلى  
 وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل) اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده  
 (ولو حل وكأوه شق) الهواء الذي فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر  
 لجواز ان يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء له واخر اوجه من ذلك الموضع بشقل وطأته) وقوة  
 عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان أسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط  
 الماء للاصغر أقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ ان يكون أشد سرعة وخروجا وليس  
 كذلك فظهر انه يقتضي طبعه الذي هو في الاكبر أقوى وأشد اقضاء للصعود (ومنها انه قال)  
 الجاني (لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) اي للحركة والسكون (هو الحركة  
 كما نشاهده) اي نشاهد التواليد (في حركة اليد بحركة المفتاح) فانه ما لم تحرك اليد لم يتحرك المفتاح  
 فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (في حركة الحجر لسكونه في الموضع  
 الذي يقصده) الحجر (اما طبعه او قسرا) فان ذلك السكون لا ينحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد  
 منها لا من الاعتماد الذي في الحجر (وقال ابنه المولد لهما) اي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة  
 (لوجهين الاول انه اذا أقيم عمود) يمكن انصافه قائما على رأسه منفردا فنصب كذلك (رأى عدم دعامة  
 ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك  
 ثم اذا ازيلت دعامة سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة  
 العمود لم تولد من الحركة بل من الاعتماد واليه أشار بقوله (وما هو) اي سقوطه الى تلك الجهة (الا  
 للبليل الذي احدثه فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر  
 من مكانه امتنع حركة اليد اليه لا متناع التداخل بين الاجسام) والمتأخر لا يولد المتقدم وفيه نظر  
 اذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل وانما بحسب الذات فحركة  
 اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان تكون حركة اليد  
 مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عباس) من البصريين (بتولدهما) اي تولد الحركة والسكون (من الحركة  
 تارة ومن الاعتماد اخرى لتمسكهما) فان تمسك الجاني دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة  
 على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل على تولد الحركة والسكون من الاعتماد بالدلالة على الانحصار  
 فالصواب حينئذ تجوز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما  
 ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا لكن الامدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على  
 الجاني كما ان حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن  
 حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجاني قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة



وهي ان من حركته كان حركته يده صادرة عنه مباشرة بالقدر غير متولدة من شيء ويتولد  
من حركته يده حركه ما عليها من الشعر والاطفار وحينئذ كان اسناد حركه المفنح الى حركه اليد أولى  
من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز أن تكون حركه الشعر والاطفار متولدة من اعتماد اليد  
ومدافعتهم الماء على باب اتصالها بما فلا يثبت حينئذ استقلال الحركه بالتولد وقال على أبي هاشم  
لا نسلم حركه العمود بدون حركه المعتمد الدافع له فلا نسلم أن حركه اليد لا تكون الا بعد حركه الحجر  
بل هما معاً في الزمان مع كون حركه الحجر مترتبة على حركه اليد كما مر تحقيقه (ومنها انه قول الجبائي  
في الحجر المرمي) بالقسر (الى فوق اذا عاها ويا) نازلاً (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة)  
بناء على اصله من أن الحركه انما تتولد من الحركه لامن الاعتماد (وقال ابنه بل) هي متولدة  
(من الاعتماد الهابط) الذي في الحجر بناء على اصله من أن الحركه انما تتولد من الاعتماد لامن الحركه  
فلذلك قال المصنف (وهذا فرع بخلاف لذي قبله) ثم قال (وعلى ازاين فيه محكم) وترجع  
بلا مرجح (أما الأول فلانه اذا قيل كل حركه) من الحركات المتعاقبة في الصعود النابتة  
للحجر المقصور (ولدت حركه صاعدة الا) الحركه (الاخيرة فانها تولد) حركه (هابطة فهو محكم)  
بحسب (بل كل يجب ان يذهب) الحجر المقصور (الى غير لنهاية) بأن يتولد من كل حركه من حركاته  
الصاعدة حركه أخرى صاعدة بلا انقطاع (وأما الثاني فلان الاعتماد) الهابط الذي في الحجر  
(اذا كان يوجب النزول فليوجب اولاً) أي في ابتداء الحركه وايضاً القول بأن كلاً من الاعتمادات المحتملة  
يوجب اعتماداً صاعداً دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هـ) هذا قيل في الاعتراض  
على الرايين (وفيه نظر لان الحركه) القسرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة  
الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج التحرك الى خرقه (فليست  
طبقاتها مماثلة) حتى يجب تساويها في الاحكام (فقد تسمى) الحركه الصاعدة في الضعف (الى ما يوجب)  
اي الى طبقة توجب الحركه (النازلة) التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلهما فان الشيء لا يؤثر  
في مثله الا اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي (والاعتماد  
اللازم) الذي في الحجر (مغلوب في الأول) أي في ابتداء الحركه (بالمجتلب) الذي أفاده القاسر (ثم يضعف  
المجتلب قليلاً قليلاً) بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه (حتى يصير) المجتلب (مغلوباً) واللازم غالباً  
(وحينئذ يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن تولد الاعتمادات مآثر في تولد الحركات  
فاندفع التحكم عن ابنه ايضاً (ومنها انه قول اكثر المعتزلة ليس بين الحركه الصاعدة والهابطه ~~مكون~~  
اذ لا يوجبها الاعتماد اللازم) فانه يوجب الحركه الهابطه (ولا المجتلب) لانه يقتضي الحركه الصاعدة  
فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هنالك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا يكون اصلاً (وقال الجبائي  
لا استبعد) أن يكون بين الصاعدة والهابطه سكون (وربما نصر مذهبهم بان الاعتماد الصاعد غالب  
في اول الحال (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما  
من التعادل) فان المغلوب لا يصير غالباً حتى يصل الى حد التعادل والتساوي (وعنده) أي عند التعادل  
(يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركه صاعدة ولا هابطه لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة  
لا حدهما على صاحبه (وهو) أي الاستدلال الذي نصر به مذهبهم (لا يوافق مذهبهم) لان هذا  
الاستدلال مبني على أن الحركتين الصاعدة والهابطه متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وأن  
السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر أن الجبائي لا يجوز تولد  
الحركه والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله (اذ بحث تولد الاعتماد لهما) أي للحركه والسكون (خلاف  
اصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقاً لاصله (الحركه الاخيرة) من الحركات النابتة  
للحجر المقصور مثلاً (توجب) له (سكوناً) أولاً (ثم حركه) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان



عندهم) كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة أياها (وبالجمله فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فمن جوز أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد تولد هالك السكون ايضا فان الاول أبعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد وأما قضية التعادل فقد يقال جاز أن يكون الاعتماد المختلبا بل في آن ومغلوبا في آن عقبيه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا (المقصد الرابع الصلاة كيفية بها ممانعه الغامض) أي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامض فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحتها (وابين عدم الصلاة عما من شأنه ذلك) وأما اعتبار هذا القيد (احترازا عن الغلط) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلاة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامض لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري (فهو عدم ملكة لها وقيل بل) اللين (كيفية بها يطيع الجسم للغامض فهو) على هذا التفسير (ضدّها) لكونها وجودية ايضا قال الامام الرازي ان الصلاة واللين اسمان من الكيفيات الملموسة وذلك أن الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التغير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذلك الامر من وليس ادولان بلين لانها محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول عدم اد تميزا وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وابست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيسهله مقاومة ولا صلابة له وكذا الريح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو الانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية (المقصد الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء) في ظاهر الجسم (والخشونة عدمه) بأن يكون بعض الاجزاء ناثا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء) هما (كيفيتان) ملوستان (فائمتان بالجسم) تابعتان للاستواء والاستواء المذكورين (وقيل) فائمتان (بسطح الجسم) فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم (الروع لثاني) من الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال في المباحث المشرقية اللاتقي أن تردف الملوسات بذكر الكيفيات المذوقة الا أن الكلام فيها مختصر فأخبرناه وأردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة (وهي الالوان والاضواء) فانها مبصرتان بالذات (واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والاشجاء الى غير ذلك (فعند الحكماء) انما تبصر بواسطتهما) واختلفوا في الاطراف أعني النقطة والخط والسطح فقيل هي ايضا مبصرة بالذات وقيل بالوامطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يري بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا اقولا وبالذات قلت معنى المرفق بالذات وبالعرض أن يكون هنالك رؤية واحدة متعلقة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشئ آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات واقولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لو نامضيا فهناك رؤية ان احدهما متعلقة بالضوء اقولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم أن الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون (واعلم انه لا يمكن تعريفهما) أي تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس يميز ثباتهما قد اطلعا على ماهيتهما اصلا لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة (وما يقال)



في تعريفها (من ان الضوء كال اول للشفاف من حيث هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحيدة لان الضوء ليس كالا للشفاف في جسميته ولا في شئ آخر بل في ثقافته والمراد بكونه كالا اول انه كال ذاتي لا عرضي (او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر ومن ان اللون بعكسه) اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصير مستنير الابيض كونه مرثيا (فيعريف بالاخفى) كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكره هو التنبه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما في قسم فقال (ولجعل مباحثهما قسمين القسم الاول) في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بما تاتي رؤيتها او وجودها على ما سياتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا (وفيه) اي في القسم الاول (مقاصد) ثلاثة (الاول قال بعض) من القدماء (لا وجود لالوان) اصلا بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض من تخالط الهواء المضى للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء) فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر (و) كما (في الثلج) فانه اجزاء جديّة صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل أن هناك بياضا (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) محققا نعم فانه يرى فيهما بياض مع أن اجزاءهما المتصغرة لم يفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيه ما للون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض النسخ من الشفاف (الثلثين) فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابيض من حدوث البياض فيه وقدمر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) اي يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعني أن الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفاه كاشفاه الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل أن هناك سوادا وايضا (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على أن الماء يوجب تخيل السواد (وقيل السواد لون حقيقي فانه لا ينسلخ) عن الجسم البتة فدل ذلك على أنه حقيقي (بخلاف البياض) فان الالباض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسيري يرون النحاس برصاص مكس وزرنيخ مصعدو بأن انسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيلي بل واز ان يكون حقيقيا مفارقا واقابل للشئ لا يجب أن يكون عاريا عنه والا امتنع انصافه به فلا يكون قابلا له (وقال ابن سينا في موضع من الشفاء) اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (لا اعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شئ من الصور (و) قال (في موضع آخر) اي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث) البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البيض) مع كونه شفافا (يصير ابيض بعد سلقه) واغلاؤه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلط حتى يتخيل فيه البياض (لانه بعد الطبخ اقل) مما كان قبله وما ذلك الا لخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت فيه هوائية ويضته لكان ذلك خثورة لا انعقادا (الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء) ويتخذ اهل الحيلة (وهو خل طبخ فيه المرادار سنج حتى انخل فيه ثم يصفى الخل) حتى يبقى شفافا في الغاية (ثم يخلط) هذا الخل المصفى (بماء طبخ فيه انقلي) اولاً ثم طبخ فيه المرادار سنج ثانياً وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه يعتقد ذلك المخلوط (فيبيض) غاية الالباض كاللبن الرائب (ثم يجفف) بعد الالباض (فليس) ابيضاضه (لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء) والالم يجف بعد الالباض لكنه لا يجف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث المشرقية أنه اذا خلط هذان الماءان يعتقد فيه المخل الشفاف من المرتك ويبيض وابتس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان منخل



ومتفرقا في الخل ولا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة ماء  
 القلي أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه  
 ولما نل أن يقول على هذين الوجهين جاز أن يكون تحليل البياض سبب آخر لانهلمه اذا مفروض  
 أنه لا اعتماد على الحس والاوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة (الثالث الاتجاه من البياض الى  
 السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية) اي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها  
 الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من أول الامر في سواد ضعيف  
 ثم لا يزال يستدفيه السواد قليلا قليلا حتى يحض (ومن الحرة فالقمة) اي يأخذ من البياض الى الحرة  
 ثم الى القمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنبيلة) اي يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النبيلة  
 ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان  
 المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي قد استحاله ببعض  
 الوجوه لم يمكن في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدّة  
 والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف  
 على شوب من غيرهما ولا بد أن يكون ذلك الشوب من مرتقى وليس في الاشياء ما يظن أنه مرتقى  
 وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن أن تتركب الالوان  
 وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبار لا غير  
 وان خالط السواد ضوء فـ كان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذي  
 تحاطه النار كان حرة ان كان السواد غالبا على الضوء او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك  
 غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس في أجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر  
 ما سيأتي تفصيله فقله (ولولا اختلاف ما يتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لا تمهد الطريق)  
 اشارة الى ما قلناه عنه (الرابع الضوء لا ينقل السواد تجربة) اي اذا انعكس الضوء من جسم مقبل  
 اسود الى جسم آخر لم يصير المنعكس اليه اسود (فلولم يكن الاسود وبياض) على الوجه الذي  
 ذكر (وجب أن لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر) لان هذه الالوان حينئذ انما هي لاجل اختلاط  
 الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السواد فوجب أن لا ينعكس الا  
 البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعاً قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين ايضا نظر لجواز  
 أن يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز  
 ذلك في اللون الواحد (الخامس ان الطبخ يفعل في الجص والنورة) من البياض (مالا يعله السحق  
 والتصويل) اي الدق فليس بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما لتحللا وتفرق اجزاء فداخلهما الهواء  
 المضى والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أن الطبخ  
 أفادهما من اجا يوجب ذلك الايضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه أن البياض بالحقيقة  
 في الاشياء ليس بضوء ثم لستأمنع أن يكون للهواء المضى تأثير في التبييض قال المصنف (واذ قد تقرّر  
 ذلك فانه قد اعترف) اي ابن سينا (بان لا بياض فيما ذكره من الامثلة) وهي زبد الماء واخوانه (ويلزم  
 السفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو أنه قد صرح فيما قلناه من كلامه  
 بأن المحسوس في هذه الامثلة أمر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حارنا بطريق مخصوص  
 وقال وأما أنه هل يكون بياض غير هذا فمالم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي لي كلام في هذا المعنى  
 أشد استقصاء وأشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على أن البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر  
 ان البياض لون مغاير للضوء المعنى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان  
 لكن الامام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك



من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منه) أي منع أن لا يبيض فيما ذكره من الأمثلة  
(والقول بأن ذلك) أي اختلاط الهواء المضيء بالأجزاء الشفافة (أحد أسباب حدوث البياض)  
وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذي قلناه (أي عدم ما يقوله الحكماء في كون  
الضوء شرطاً لحدوث الألوان كلها) اذ يلزم منه انتفاء الألوان في الظلمة وحدثها عند وقوع الضوء على  
محالها فإذا أخرج المصباح مثلاً عن البيت المظلم اتتني ألوان الأشياء التي فيها وإذا أعيد صارت ملونة  
بأمثالها لاستحالة إعادة المعدوم عندهم ولا شك أن هذا أبعد من حدوث البياض في الأجزاء الشفافة  
بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) أعني وجود السواد والبياض (قال) أي بعضهم  
(هما الأصل والبواقي) من الألوان (تحصل بالتركيب) منهما على انحاء شتى (فإنهما إذا خلطا وحدهما  
حصلت الغبرة) إذا خلطا لا وحدهما بل (مع ضوء كفي الغمام) الذي اشرقت عليه الشمس (والدخان)  
الذي خالطه النار حصلت (الحجرة) ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته عليه (فالقمة  
ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان خالطها) أي الصفرة (سواد) مشرق (فالخضرة و)  
الخضرة إذا خلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التي هي الكهبة وإذا خلطت الخضرة مع سواد  
حصلت الكرامية الشديدة (و) الكرامية ان خلط بها سواد (مع قليل حرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية  
ان خلط بها حرة حصلت الأرجوانية وعلى هذا تقس حال سائر الألوان (وقال قوم) من المعترفين  
بالألوان (الأصل) فيها (خمس السواد والبياض والحرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة ألوان  
بسيطة (وتحصل البواقي بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فإن الأجسام الملونة بالألوان الخمسة  
إذا سمحت سحناً عاماً ثم خلط بعضها ببعض فإنه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات  
كما يشهد به الحس فدل ذلك على أن سائر الألوان مركبة منها (والحق ان ذلك) أعني تركيب هذه  
الخمس على انحاء شتى (يحدث كيفيات في الحس) هي ألوان مختلفة كما ذكرتم (وأما ان كل كيفية) لونية  
سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) أي مما تركب منها (فشيء لا سبيل إلى الجزم به) ولا بعده  
اذ يجوز أن يكون هنالك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أن يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة  
منها قالوا يجب أن يتوقف فيه (المقصد الثاني قال ابن سينا وكثير) من الحكماء (الضوء شرط  
وجود اللون) في نفسه (فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وأنه) أي اللون  
(غير موجود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) في الظلمة (مستعد لان يحصل فيه عند  
الصوت اللون المعين فانا لا نراه) في الظلمة (فذلك) أي عدم رؤيته اياه (أما عدمه) في نفسه (اولو وجود  
العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم) اذ لا عائق هنالك سواء (والثاني باطل لان الهواء) المظلم (غير  
مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج) اذا أوقد ناراً وقع عليه ضوءها  
(والهواء الذي بينهما) مع كونه مظلماً (لا يعوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عاتقة من الرؤية  
مع كونها امرأ عدمياً (والمنهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الامام الرازي أنه) أي الضوء (شرط رؤيته)  
لا لوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمحقق) المتيقن (عدم رؤيته في الظلمة وأما عدمه) في نفسه (فلا)  
فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه (والجالس  
في الغار انما لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) أي بالجالس في الغار (فان شرط الرؤية  
ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار (قال  
ابن الهيثم) مستدلاً على أن الضوء شرط لوجود اللون (انما يرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء)  
فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف (فكل طبقة من الضوء شرط  
لطبقة من اللون) لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فإذا اتت طبقات الاضواء) كلها (اتت) ايضاً (طبقات  
الألوان) بأسرها (وهذا يوجب ان هذه الألوان) التي هي في ضمن هذه الطبقات (تتت في الظلمة) لانتفاء



شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما  
احتمل أن يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال (ويحدث  
منه انتفاء اللون مطلقا) فاعترف بأن ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع أن لقائل أن  
يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب  
جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة (وانت  
تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان او غيرها (امر بخلقه الله في الحي)  
على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على  
ما سيأتي في مباحث رؤية الله تعالى (وانما لا تعرض لامثاله للاعتماد على معرفتنا لها في مواضعها)  
فعليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها (المقصد الثالث الظلمة عدم الضوء  
عما من شأنه أن يكون مضيئا) فالنقائل بينهما تقابل العدم والمملكة (والدليل على أنه امر عديم رؤية  
الجالس في الغار) المظلم (الخارج) عنه اذا وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) اي لا يرى الخارج الجالس  
(وما هو) اي ليس الحال المذكور من الجائنين (الا لانه ليس) الظلام (امر حقيقيا قائما بالهواء مانعا  
من الابصار) اذ لو كان كذلك لم يرا حدهما الاخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين انها  
عدم الضوء وحينئذ يتقضى شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى  
فلذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي) لا الضوء مطلقا ولا  
الضوء المحيط بالرائي (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به) اي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي  
ولا الظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بيدا) وحينئذ تكون الظلمة امرا موجودا عاتقا مع اختلاف  
حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانها اذا قدرنا خلق الجسم عن النور  
من غير انضفاف صفة أخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تخيلها امرا محسوسا في الهواء  
وليس هناك امر محسوس ألا ترى اننا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شن  
اننا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوتنا بل اننا في هذه الحالة أن لا نرى شيئا فتتخيل اننا نرى كيفية  
كالسواد فكذلك الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا (فرع منهم من جعل الظلمة شرطا للرؤية بعض الاشياء  
كأن تلمع) وترى (بالليل) من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة  
شرطا للرؤية (ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء  
القوى كافي النهار فينفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء  
قوى لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذي يرى في البيت) اذا وقع عليه الضوء من  
الكوة (ولا يرى في الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوبا بضوءها فلا يقوى على احساس  
الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوى فلا جرم يدرك الهباء  
المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذي فطنة أن الاولى أن يجعل هذا الفرع مقصدا لالتعقيب  
المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعاً للمقصد الثالث (القسم الثاني) من قسمي  
المبصرات (في الاضواء وفيه مقاصد) أربعة (الاول زعم بعض الحكماء) الاقدمين (ان الضوء  
اجسام صغار تنفصل من المضي وتصل بالمستضي ويظهر وجهان \* الاول انها) اي تلك الاجسام  
الصغار التي هي الضوء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ محسوسا به (والضرورة  
تكذبه او محسوسة قد تترامحتها فيكون الاكثر ضوا أكثر استتارا والمشهد عكسه) فان ما هو أكثر  
ضوا يكون أكثر ظهورا (وفيه نظر فان ذلك) أعني ستر الجسم المرئي ما تحته (شأن الاجسام الملوثة)  
فانها تتراموراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التي ينفذ نور البصر فيها  
ويتصل بما وراءها (فان صفحة البلور) والزجاج اشفاف (تزيد ما خلفها طهورا) ولذلك يستعين



بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسما محسوسا لم تكن  
 كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل  
 الاحساس بما وراءه اولاً ترى أن تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها ستر وأن الاستمارة  
 بالريقة منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثاني لو كان  
 الضوء جسما لكان حركته بالطبع) اذ لا ارادة له قطعاً ولا قاسر معه يقصره ايضاً (وكانت) حركته  
 الطبيعية (الى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والثاني باطل)  
 لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز أن يكون الضوء اجساماً  
 مختلفة الطوائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت أن الضوء مطلقاً حقيقة واحدة لثم (وتمما  
 يقوى ذلك) أي عدم كون الضوء جسماً (ان النور اذا دخل) في البيت (من الكوة ثم سددناها)  
 دفعة واحدة (فانه) أي ذلك الجسم الذي فرض انه النور (لا يخرج) من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو  
 ظاهر (ولا تعدم ذاته) والازم أن تكون حيلولة جسم بين جسمين معدومة لاحدهما ولا يبقى ايضاً  
 على حاله الذي كان عليه (بل) تعدم (كيفية) التي كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة  
 من مقابلة المضيء الرائلة بزوالها هي الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل للقطع  
 بعدم التفاوت (وايضاً فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا) أي وجه الارض وما يتصل بها  
 (في اللحظة وحركته) أي حركة النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض (لا تعقل فيها)  
 أي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة  
 كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لادليلين مستقلين  
 لان الاستبعاد لا يكون دليلاً على ما يطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسماً  
 (بان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضيء) العالي كالشمس والنار وكل منحدر متحرك (وتنبه)  
 أي يتبع الضوء المضيء (في الحركة) أي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح (وبعكس) الضوء (عما  
 يلقاه) اذا كان صقيلاً الى جسم آخر والانعكاس حركة تثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الضوء متحرك  
 (وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة اصلاً بل (حركته وهم محض) وتخييل باطل (و) سبب  
 (ذلك) التوهم (حدوثه في المقابل) أي حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيء فيستوهم انه يتحرك منه  
 ووصل الى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضيء (عال) كالشمس مثلاً (تخيّل انه ينحدر)  
 من العالي الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدرًا رأيناه في وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث  
 في القابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) في الجسم القابل (تابعاً للوضع من المضيء) أي لوضعه منه  
 ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر  
 (ظن انه يتبعه في الحركة) وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء (يحدث  
 في مقابلة المستضيء) الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته (والمتوسط) الذي  
 هو هذا المستضيء بالغير (شروط في حدوثه) أي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء اعني الجسم  
 الذي انعكس اليه الضوء (ظن ان ثمة انتقالاً) وحركة للضوء من المستضيء الى المنعكس اليه فظهر  
 بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكرناها في حركة الضوء (ويرد) ايضاً (عليهم الظل) نقضاً على اصل  
 دليلهم فانه متحرك ومنقول بانتقال صاحبه (مع الاتفاق على انه ليس جسماً) فان اجابوا بانه لا  
 حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجديد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء ايضاً  
 (خرج) على بطلان كون الضوء جسماً (من المعترفين بانه) أي الضوء ليس جسماً بل هو (كيفية) في الجسم  
 (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة  
 والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا ألق الحس



مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهوراً من الأول حسب أن هناك بريقاً ولمعاناً وليس الأمر  
 كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً اتم فالضوء هو اللون الظاهر  
 على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم ان ادرك التفرقة بين اللون المستنير  
 وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب أن أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى موجودة  
 مع المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام لونه ولما اشتد  
 ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لانخفاضه في نفسه بل تجزأ البصر  
 عن ادراك ما هو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم (ويطاله انه) اي القائل به (اعترف ان ثمة امراً  
 متجسداً) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءاً (فلا يكون) الضوء الذي هو هذا  
 المتجسد (نفس اللون) لكونه امراً مستمراً فبطل مذهب هذا (ولانه) اعني الضوء (مشارك بين الالوان  
 كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضبوطة مشرقة ولا شك انها غير متشاركة في الماهية بل  
 متخالفة فيما فلا يكون الضوء نفسها (وفيها) اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم (نظر  
 اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجسد) الذي اعترف به (لون يحدث) فلا يكون الضوء زائداً  
 على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئاً فشيئاً سواء كانت متعاقبة  
 في الوجود او مجمعة في المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء  
 ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسماه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع  
 لفظي وان زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل  
 لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون  
 اقوالهم الضوء ظهور اللون معني (وانه) عطف على اذربا اي ولانه (يجوز اشتراك) الامور المتخالفة  
 بالماهية في امر ذاتي او عرضي فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المختلفة الحقائق (في كونها ذات مراتب)  
 اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جداً اذ المراد أن الضوء الذي في البياض مماثل  
 في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعاً فلا يكون ضوء  
 كل منهما عينه بل امران اثنان عليه واذ قد بطل هذان الوجهان (فالعمد) في الرد على هذا القائل  
 (ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه) اذ لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه  
 الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد أيضاً اللون بدون  
 فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئاً وايضاً لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضداً  
 لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابل الا الظلمة (احتج) القائل بأن الضوء هو ظهور اللون لا كيفية  
 زائدة عليه بل الحس كما مر اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقاً ولمعاناً (بانه يزول) الضوء  
 (الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل) مثل البراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئاً في الظلمة  
 ولا يرى ضوءه في السراج (ثم السراج) فانه يرى مضيئاً شديداً ويضعف ضوءه في ضوء القمر (ثم القمر)  
 فانه مضيئ ولا ضوء له في الشمس (ثم الشمس) فانها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها  
 (وما هو) اي ليس زوال الاضعف بالاقوى (الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال  
 ثمة) بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن أن ذلك  
 الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعاناً زوال ضعف  
 البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد طهر أن أضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور ألوانها عند  
 الحس كما أن زوالها ليس الا خفاء ألوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره  
 (فلنا هذا تمثيل) اي ايراد مثال (غايته تجويز أن يكون لذلك) الذي ذكرتموه (أثر) في اختلاف احوال  
 الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على أن الضوء ليس



كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قدم أن الحس لا يتفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز أن يكون للامع مثلاً ضوء مغاير للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج \* (المقصد الثاني في مراتبه) اي مراتب الضوء مطابقاً (القائم بالمضي) لذاته هو الضوء (اي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضي في ذاته به اطلاقاً على ما يعمها وغيرها (كما في الشمس) وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضي آخر (و) القائم (بالمضي) لغيره نور) اذا كان ذلك الغير مضي لذاته (كما في القمر ووجه الارض) المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد به ما هذان المعنيان (قال) الله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضي لغيره هو الظل (كالخاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضي بالشمس والحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي الجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضي بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضي فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضي لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضي لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجاً عن الضوء الاول والثاني (وله) اي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في اقية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في الخنادق) فان الحاصل في قناء الجدار اقوى واشد من الاخرين لكونه مستفاداً من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في الخندق بضم الميم او كسرهما مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضي بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال باختلاف معداتها في القوة والضعف (وكما نراه) اي وكالظل الذي نراه (يختلف) في البيت شدة وضعف (بصغر الكوة) اي الثقبة النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف (ويقسم) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (الى غير النهاية) اي الى امور غير منحصرة في عدد يمكن احصاؤه (انقسام الكوة) بحسب مراتبها في الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (يضعف) بسبب صغر الكوة في المنال المذكور (حتى يعدم) بالكلية (وهو الظلمة) لما مر من أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيأ \* (المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء) اولا وانما اورده ههنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) اي شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطاً فلا يقبل الضوء لا تنفاه شرطه ولما كان لقائل أن يقول قد مر أن الضوء شرط لوجود اللون عند الحس فكيف كان اللون شرطاً للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر والآخر ضرورة فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويطه) اي يبطل قول المانع (ان يرى في الصبح الافق مضيأ وما هو الا الهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به) اي بالهواء (والكلام في الهواء الصريف) الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك أن الهواء كلما كان اصغر كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي اقية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر ايضا هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم يتفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها (احتج المانع بانه لو تكيف الهواء



به (لا حس به) أي بالهواء (كما يحس بالجد أو المتكيف به) لكن الهواء لا يحس به أصلاً فلا يكون متكيفاً  
 بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز أن يكون اللون شرطاً في الاحساس به) فلا يكون التكيف  
 بالضوء وحده كافياً في رؤية التكيف بالضوء الضعيف (والهواء إما غير ملون) بالكلية (وإما له لون  
 ضعيف) جداً بحيث يكون لونه أضعف مما للماء والأججار المشقة فلا يكون ذلك اللون كافياً في رؤية  
 الهواء مع كفايته في قبوله للضوء أن جعل قبوله له مشروطاً باللون (المقصد الرابع أن تمتعاً بغير  
 الضوء يترقق) أي بتلاؤه وبلغ (على) بعض (الأجسام) المستنيرة (كأنه شيء يفيض منها) أي من  
 تلك الأجسام (ويكاد يسترلونها وهو) أعني ذلك الشيء المتفرق (له) أي للجسم (أما ذاته ويسمى) حينئذ  
 (شعاعاً) كالشمس من التلاؤ واللمعان الذاتي (وأما من غيره ويسمى) حينئذ (بريقاً) كالمرآة التي  
 حاذت الشمس (وبسبب البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء) في أن الشعاع والضوء ذاتان للجسم  
 والبريق والنور مستفادان من غيره (النوع الثالث) من المحسوسات (المسموعات وهي الأصوات  
 والحروف) التي هي كصفات عارضة للأصوات (ومباحثه) أي مباحث النوع الثالث (فهي ان القسم  
 الأول في الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضاً له متقدماً عليه بالطبع (وفي مقاصد الأول) أن  
 الصوت وإن كان بديهي التصور كسائر المحسوسات إلا أنه (قد اشتهت عند بعضهم ماهيته بسببه)  
 القريب أو البعيد (فقبل) الصوت (هو التوج) أي توج الهواء وهو سببه اقرب (وقبل) الصوت  
 (هو القرع أو القلع) مع أن هذين سببان له بعيدان (والحق) كما اشرنا إليه (أن ماهيته بديهية) مستغنية  
 عن التعريف ومغيرة لما توهموه فإن التوج محسوس باللمس لا يرى أن الصوت الشديد يضرب  
 الصفاخ بتوجهه فأفسده وأنه قد يعرض من الرعد أن يدرك الجبال وكثيراً ما يستعان على هدم الحصون  
 العالية بأصوات البوقات والصوت ليس ملوساً في نفسه وإيضاً التوج حركة والصوت ليس كذلك  
 والقرع مماسة والقلع تقربق والصوت ليس شيئاً منهما وإيضاً كل منهما مبصر بنوسط اللون ولا شيء من  
 الأصوات بمبصر أصلاً (وسببه) أي سبب الصوت (القريب توج الهواء وليس توجّه) هذا (حركة)  
 انتقالية من هواء واحد بعينه (بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتوج الماء  
 في الخوض إذا ألقى حجر في وسطه وانما جعل التوج سبباً قريباً له لأنه متى حصل التوج المذكور  
 حصل الصوت وإذا اتقى اتقى فإما نجد الصوت مستمراً باستمرار توج الهواء الخارج من الخلق  
 والآلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فإنه إذا سكن انقطع  
 لانقطاع توج الهواء حينئذ قال الامام الرازي وانت خبير بأن الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة  
 مما يطلب فيه اليقين على أن الدوران ههنا ليس بتماماً وجوداً فلا نه قد يوجد توج الهواء باليد  
 ولا صوت هناك وأما عدم ما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التوج  
 لا في جميعها فلا يفيد ظناً أيضاً وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الازدهان  
 الشافية يفيد الجزم بكون الصوت معلولاً لتوج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من  
 المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقيناً (وسبب  
 التوج المذكور قلع عنيف) أي تقربق شديد (أو قرع عنيف) أي امساس شديد وانما كانا سببين  
 للتوج (أذ هما ينقلان الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم) القارح أو المقلوع (إلى الجنبين) بعنف  
 (وينقادان) أي لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التوج المذكور وهكذا  
 تصادم الاهوية وتوج (إلى ان تنتهي) إلى هواء لا يتقار للتوج فينقطع هناك الصوت  
 ولا يتعداه (كالخبر المرمي في) وسط (الماء) فظهر أن كل واحد من القرع والقلع سبب لتوج الهواء  
 وإن كان التوج القرعي أشد انبساطاً من التوج القلعي وذكر بعضهم أن الهواء المتوج بهما  
 على هيئة مخروط قاعدته على سطح الأرض إذا كان المصوت ملاصقاً به ورأسه في السماء وإذا فرض



المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتهما من هذا التصوير يعلم اختلاف  
 مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنق في القرع والقلع لانك لو قرعت جسمها  
 كالصوف مثلا قرعنا اقلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت  
 ابتداء حتى يكون التوج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على  
 أن القرع وصول والقلع لا وصول وهما آتيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زما في ورد ذلك  
 بأن التوج ان كان آتيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع  
 الاثنين سببا لفعل الآتي سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن السبب علة تامة  
 او جزأ اخر منها اذ لا يلزم حينئذ أن يكون الزمان موجودا في الآن \* (المقصود الثاني الصوت  
 كيفية قائمة بالهواء يحملها) الهواء (الى الصماخ) فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة (لا تعلق  
 حاسة السمع به) اي بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة (كأثر في) فانه يرى مع بعده عن الباصرة  
 لاجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود أن الاحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له  
 الى الصماخ لا بمعنى أن هواء واحد بعينه يتوج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى  
 أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتوج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى أن يتوج ويتكيف  
 به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول  
 الهواء الحامل له الى حاسة السمع (لوجوه \* الاول ان من وضع فة في طرف انبوية) طويلة (و) وضع  
 طرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من  
 الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الا لخصرها) اي ليس ما ذكر من سماعه  
 للصوت دون غيره الا لخصر الانبوية (الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى  
 صماخ الغير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (الثاني انه) اعني الصوت (يميل مع  
 الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته  
 وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساوى في مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح  
 تميل الهواء الحامل له وتحررك الى الجانب الذي هبت اليه فدل على أن سماع الصوت يتوقف على وصول  
 حاملة الى قوة السمع (الثالث انه) اي سماع الصوت (يتأخر عن سببه) اعني سبب الصوت (تأخر زمانيا  
 فاما شاهد ضرب الفاس) على الخشب (من بعيد وتسمع صوته) الذي يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك  
 بزمان يتفاوت ذلك الزمان باقرب والبعد وما هو الا لسلول الهواء الحامل له في تلك المسافة) حتى يصل  
 الى صماخنا \* واعترض عليه الامام الرازي بأن الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصورها انه متى  
 وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الاظنا وقد سبق أن مثلها  
 يحتاج الى حدس ليفيد جرما (حتج) هو على صبغة المبني للمفعول اي احتج المخالف على أن الاحساس  
 بالصوت لا يتوقف على وصول حاملة الى الحاسة (بأننا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جدا وان  
 فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن أن يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له  
 الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (وجود الهواء)  
 الحامل للصوت (فيه) اي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية (بافيا على شكله) الذي بسببه  
 يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلاتها الى الحاسة (بما لا يعقل) فلو كان السماع موقفا على الوصول  
 لم يتصوره ناسماع اصلا (فلا شرطه بقاؤه على كيفيته) اي شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي  
 هي الصوت المتفرع على التوج (ولا يبعد أن ينفذ) الهواء (في المنافذ) الضيقة (متكيفا بها) اي بالكيفية  
 التي هي الصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فن قال ان الهواء الحامل للصوت  
 متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل



الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المسافة مستقبيا لشكله على حاله وربما يحتاج على عدم توقف الاحساس على الوصول بأن الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا بد أن يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها اليها وفساده ظاهرا بما صورناه في كيفية الوصول وقد يحتاج عليه ايضا بأن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب أن لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثاني يجب أن يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة وبجواب بأن الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز أن يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز أن يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا \* (المقصد الثالث

الصوت موجود في الخارج) اي في خارج الصماخ (لانه انما يحصل في الصماخ) على ما توهم بعضهم من ان المتوج النشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تفرجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتوج الخارج عن الصماخ (والا) اي وان لم يكن الصوت موجودا في الخارج بل في داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) اصلا لانه لما لم يوجد الا في داخله لم ندرك الا في تلك الحالة التي لا اثر للجهة معها فوجب أن لا ندرك أن الصوت من اى جهة وصل اليها (كما ان اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلمقه) وبصل ذلك الشيء اليها (لا في المسافة لم يتميز) عندنا بلمس اليد (جهته) اى جهة ذلك الشيء الملموس ولم ندركه من اى جهة اتانا لكننا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب أن يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وأن يكون مدركا هناك ايضا ليميز جهته وليس يلزم أن يكون حينئذ بعيدا عنا لينا في ما تقدم من أن الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له اليها بل يجوز أن يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا اليها اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب (ولذلك) اي ولان الصوت موجود في خارج الصماخ (بميزين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لو أن الاصوات موجودة في خارج الاصمغة ومدركة حيث هي من الامكنة لما امكننا أن نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثاني لا يتناهى على ادراك الصوت في مكانه القريب او البعيد من السامع بنا في بظايره اشتراط الاحساس بالوصول اكن قال صاحب المعبر اننا قد علمنا أن هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتوج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعاد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتابع الاثر الوارد من حيث ورد وتباعد ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد قال والحاصل ان عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فنذكر الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم ان بعد ذلك تتبعضه تأملنا في تأدي ادراكنا من الذي وصل اليها الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقي منه شيء متأدا ادراكه الى حيث يتقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ينهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا تفرق في البعد بين الرعد الواصل اليها من اعلى الجوف وبين دوى الرعى التي هي اقرب اليها وتفرق فيه بين كلامي رجلين لانراهما وبعد أحدهما من ادراع وبعد الآخر ذراعا فاننا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب أحدهما وبعد الآخر قال الامام الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو أنه هب أن السامع يتبعض من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن يكون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي أن يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات



فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك  
الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصل فيها مما يدرك بالسمع الا يرى أن الرائحة اذا ادركت  
من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصل مما يدرك بالشم (لا يقال انما  
ندركها للتوجه منها) اي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارح للصماخ توجه من تلك الجهة  
لالات الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول (و) يتميز بين القريب والبعيد (لان اثر القريب  
اقوى) من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث  
من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لالات الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث  
هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني (لانا نجيب عن الاول ان من سدى) اي بأن من سدى  
(احدى اذنيه) التي تكون في جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم أن الصوت  
انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شد أن التوج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف  
فيكون الهواء القارح واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب  
توجه الهواء القارح منها (و) نجيب (عن الثاني انه) اي بأن السامع (يتميز بين القوي البعيد والضعيف  
القريب) فبسط ما توهم من أن القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب أن يشته علمنا الحال  
في القوة والضعف والقرب والبعيد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة  
وجب أن نتردد ونجوز أن يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة  
لذلك لا تفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك \* (المقصد الرابع الهواء)  
المتوج الحامل للصوت (اذ صدم) جسما (امس بجبل او جدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور  
في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بهيته) لان ذلك الجسم  
يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله في التوج باقيا على هيئته (كالكرة المرمية الى الخائط)  
المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف (رجع) جواب اذا اي رجوع ذلك (الهواء القهقري فيحدث)  
في الهواء المصادم الرابع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت  
بحسب قرب المقاوم وبعده (فرعان) على القول بوجود الصدى (لاول الطاهر أن الصدى) اي سبب  
الصدى (تموج هواء جديد لا رجوع هواء الاول) وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذي  
عرفته فيما مر حتى صادم المتوج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك  
التموج لدى كان حاصله بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا  
التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما أن التوج  
الاول كان بصدم بعد صدم وسد م يكون بعد سكون كذلك الحال في التوج الثاني الذي كان  
ابتداءه عند انتهاء الاول وقد يظن أن الهواء المصادم يرجع متصفا بتوجه الاول بعينه فيعمل ذلك  
الصوت الاول الى السامع الا ترى أن الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا أن  
الاول هو اظاهر \* الفرع (الثاني قد طر بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازي الاشبه ذلك  
لانه اذا تموج هواء عن مكان لا بد أن يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لا متنازع الخلاء فيكون تموج  
الهواء الاخر سببا للصدى وأنت خير بأن هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الاخر  
الى مكان الهواء المتوج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته ما يقاومه على  
أحد الوجهين كما مر آنفا (لكن قد لا يحس) اي الصدى (أما القرب المسافة بين الصوت وما كسه) فلا  
يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما (فلا يتميز بينهما)  
اي بين الصوت وصداه لجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في  
الحمامات والقباب الممس الصقيلة جدا (واما لان العاكس لا يكون صلبا أملس فيكون) الهواء الرابع



بسبب مقاومة العاكس المذکور (كالكرة) التي (ترى الى شئ اين) فلا يكون نبوها عنه الامع ضعف  
(فيكون رجوعه) اي رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الاصدى ضعيف  
خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس وأما اذا لم يشترط ذلك كما لم  
من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما القرب الزمانين كما مر واما لا انتشاره كما في الصحراء  
(ولذلك) اي ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت المغنى في الصحراء اضعف منه في المسقفات)  
اذ ليس السبب في هذا الا أن الصدى يقترن بالصوت في المسقف فينتقوى ويتضاعف صوته حينئذ  
بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى ولا يوجد فيه على القول  
بأشراط العاكس (القسم الثاني في الحرف وفيه مقاصد) اربعة \* (الاول عزفه) اي الحرف (ابن سينا  
بأنه كيفية) اي هيئة وصفة (تعرض للصوت بها) اي بتلك الكيفية (بمنازل الصوت) (عن صوت آخر  
(مثله في الحدة والنقل تميز في المسموع) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو أن نقول (قوله  
تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضه في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآتية)  
وهذا اشارة الى ما ذكره الامام ازازي من أن التعريف المذکور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء  
والطاء والذال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت وانها لا تكون عارضة  
له حقيقة لان العارض يجب أن يكون موجودا مع المعارض وهذه الحروف الآتية لا توجد مع  
الصوت الذي هو زمانى قال ويمكن أن يجاب عنه بأنها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة  
للخط يعنى أن عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز  
أن يكون كل واحد من الحروف الآتية طرفا للصوت عارضه عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال  
(و) قوله (مثله في الحدة والنقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) اي الزبرة (والنقل) اي اليمية فانهما وان  
كأنا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يحالقه في تلك الصفة العارضة  
الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر مماثلة في الحدة ولا بالنقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميز في  
المسموع ليخرج الغنة) التي تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع  
انطباق الشفتين (والبحوكة) التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوكة سواء  
كأنا صفتين او غيرهم لذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والنقل لكنهما  
ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع (ونحوهما)  
كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا أما الطول  
والقصر فلانهما من الكميات المحضة او المأخوذة مع اضافة ولا شئ منهما مسموع وان كان يتضمن  
ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو  
مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع وأما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع  
او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان (اذ قد تختلف) هذه الامور  
اعنى الغنة والبحوكة ونحوهما (والمسموع واحد وقد تتعدد المسموع مختلف) وذلك لان هذه الامور  
وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا  
لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضى  
اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار  
ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم أن الحكم بأن الغنة والبحوكة والنفثية ليست مسموعة  
منظوره وبأن الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعارض  
والعارض وهذا النسب بمباحث العربية قال المصنف (وبالجملة فهاهنا الحرف اوضح من ذلك) الذي  
ذكر في تعريفها لما مر من أن الاحساس بالجزئيات اقوى في افادة المعرفة بماهيات المحسوسات



من تعريفاتها بالاقوال الشارحة فلا يمكن لنا أن نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد  
شيء منها معرفة حقا نقها وكان المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها \* (المقصد  
\* لثنائي الحروف تنقسم من وجوه الاقول) ان الحروف (اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف  
المد واللين) وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة  
لها فان انضم مجانس للواو والفتح للالف واكسر للياء (واما صامتة وهي ما سواها) اي ما سوى  
الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون  
الساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون لامصوتة لا امتناع كونه متحركا  
مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهزمة بالاشتراك اللفظي وأما الواو  
والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بأن يكون متحركا او ساكنا ليس  
حركة ما قبله من جنسه \* الوجه (الثاني) أن الحروف (اما زمانية صرفة) كالخروف المصوتة و (كالهاء  
والقاف) والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك  
الصوامت المذكورة ونظائرهما يمكن تمييزها بتكرار فان الهاء على الطن انما زمانية ايضا  
(واما آتية صرفة كالف واطاء) والدال وغيرهما من الصوامت التي لا يمكن تمييزها اصلا فانها لا توجد  
الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ نبت وقرط وولد أوفى آتله كما في لفظ تراب وطرب ودول أوفى آن  
يتوسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة  
والآن بالنسبة الى الخط والمان كما تبين عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف  
الصوت والحرف هو الطرف (واما آتية تشبه الزمانية وهي أن تتوارد افراد آتية مرارا فيطن انها فرد  
واحد زمني كالراء والطاء والحاء) فان الغالب على الظن أن الراء التي في آخر الدار مثلا رآت متولدة  
كل واحد منها آتية الوجود الا أن الحس لا يثبته بامتياز أزمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال  
في الحاء والطاء \* الوجه (الثالث انها) اي الحروف (اما مثله) لا اختلاف بينها وبينها ولا بعوارضها  
المسماة بالحركة والسكون (كالباء الساكنين) او المتحركين بنوع واحد من الحركة (او متحركة) اما  
(بالدال) والحقبة (كالباء واليم) فانها حقيقة متان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين  
متماثلتين او مختلفتين (او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانها متشقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب  
العارض الذي هو الحركة والسكون \* (المقصد \* الثالث) في انه (هل يمكن الابتداء بالساكن) الحرف  
اما متحرك او ساكن ولا نغني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانها بالمعنى المشهور من خواص  
الاجسام بل نغني بكونه متحركا أن يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقبيه مصوت  
مخصوص من المصوتات الثلاثة وبكونه ساكنا أن يكون بحيث لا يمكن أن يوجد عقبيه نثي من تلك  
المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في أن الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما  
الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت (فدمنعه) اي امكان الابتداء به (قوم للتجربة) اي زعموا  
أن التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكن أن يتبدى  
في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون  
الذي هو المانع بينهما (وجوره آخرون لان ذلك) اي عدم جواز الابتداء بالساكن (ربما يختص بالغة  
كالعربية) فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيما ذلك لانه ممنوع في نفسه بل لان  
اعتمهم موضوعا على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع من بشاعة ولدلك  
ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة (ويجوز) اي الابتداء بالساكن (في لغة) اخرى  
كما في اللغة الخوارزمية مثلا (فان ترى في الخارج اختلاف كثيرا) الا ترى أن بعض الناس يقدر على  
التلفظ بجميع الحروف المتماثلة المعتبرة في اللغات بأسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب



القلة والـ كثره وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن ألسنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم  
وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدتات حاصلة من اشباع الحركات  
المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الانفاظ لذلك لا يكون لها ساكنة \* (المقصد الرابع)  
في انه (هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله (قبله مصوت) نحو ولا الضالين (جائز)  
جمعهما (انفاقا واما الصامتان) او صامت غير مدغم قبله مصوت (بقوزه) اي جمعهما (قوم كما  
في الوقف على اثلاثي الساكن الاوسط) كزيد وعمرو (بل) جوزوا ايضا جمع (ساكنين) صامتين  
(قبله مصوت) فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن (كما يقال في انارسية كرد) وكوش (ومنهم من منعه  
وجعل ثمة) اي فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلصة) خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجمع  
هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال  
الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولها فلا ن هذه المصوتات قابله للزيادة وانقصان وكل  
ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا  
فلا ن الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتعديدها فان الحركة اذا  
كانت مخافة اها ومسددة لم يمكن ان تذكر المصوتات بالاستئناف صامت آخر يجعل المصوت  
تبعاله لكن الحس شاهد بمحصل المصوتات بمجرد تعديده الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار  
انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو وانقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم  
الفتحة فقد جعل الحركات داخله في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات  
ومحدودة هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين \* الاول  
ان الصامت البسيط حقيقة وحسائي والحركة زمانية والا ن متقدم على الزمان فما يوجد  
في الا ن الذي هو اول زمان وجود الشيء كان سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال حازا ن يكون  
حدوث الحرف الا ن في الا ن الذي هو آخر زمان الحركة ولا بد لتفهمه من دليل \* الثاني ان الحركة  
لو كانت سابقة على الحرف لكان التكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني  
عن المسبوق المحتاج اليه والتسالي باطل لانا نجد من انفسنا ووجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم  
بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف  
الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الاخر بل يوجدان معا على اننا نقول جازا ن يكون  
السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف  
وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الصامت المتقدم  
على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال (النوع الرابع) من الكيفيات المحسوسة  
(المذوقات) المدركة بالقوة الذاتية وانما آخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيهما  
مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للمحسوسات بناء على ان اهم الاحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس  
الذي يحرز به عما يضره ويقصد من اوجه ثم الذوق الذي يستعين به على ما يغتذيه ويحفظ به اعتداله  
فكان رديفاه وايضا ادراك القوة الذاتية مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدى الطعم اليها  
وهو الرطوبة التعابية وايضا قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بأن يرد على النفس  
ثر اللامسة والذائقة فتدركهما معا ككظم واحد من غير تمييز في الحس كما في الحزيف فانه اذا ورد  
على سطح اللسان فرقه وخنقه وله اثر وذوق ايضا فلا يميز أحدهما عن الآخر (وهي الطعوم وفيها)  
اي في الطعوم (مقصدان \* الاول اصولها) اي بسائطها (ثبعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة)  
وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الـ كيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو  
الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله (لان الفاعل اما حار او بارد أو معتدل



والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل) واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فتقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهم ما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي الاطافة والكثافة غير محصورة في أن تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا يتحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيارات والقرع والخنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدّة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدّة والضعف فان القابل كسبياً أي يقبض طاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المحصورة لم يتم عليه برهان ولا اشارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقع لبعض النفوس ظناً بتلك الوجوه فقال (فالحرارة أي الحرارة كما هو المشهور في الكتب او الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيميائيات التي هي آلتها في افعالها (يفعل كيفية غير ملائمة) للجسام التي تدركها (اذ من شأنه التفريق) لما عرفت من أن الحرارة تحدث تفريقاً ولا شك أن التفريق حالة غير ملائمة للجسام فان ذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما اشار اليه بقوله (في الكثيف) أي فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (في العاية وهي المرارة) فانها بغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة ولو فرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان ذلك ابعدها عن الاعتدال (اشدّة مقاومة وكون التفريق عظيماً) يعني أن القابل اذا كان كثيفاً قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع حينئذ اجزاء الحرارة وتفرق تفرقاً عظيماً لان الحرارة المتجمعة اشدّ تأثيراً فيكون اثرها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملاءمة (و) يفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة ايضاً لانها تكون في عدم الملاءمة (دونه) أي دون ما ذكره (وهي) أي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف (الحراقة اذ تفرق تفرقاً صغيراً لكنه يكون غائياً) يعني أن القابل اذا كان لطيفاً لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنع من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيراً فلا بد أن تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وأن تكون دون المرارة في عدم الملاءمة (و) يفعل الحار (في) القابل (المعتدل ملوحة وهي بينهما) أي بين المرارة والحراقة في عدم الملاءمة لان مقاومة المعتدل لحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطاً بين العظم والصغر فلا محالة من أن تكون الكيفية الحادثة في المعتدل أضعف من المرارة في عدم الملاءمة واقوى فيه من الحراقة (ولذلك) أي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحراقة (فيل) الملوحة (الى المرارة مزة الى الحراقة اخرى) أي يكون طعم الملح تارة قريباً من المرارة بحيث يتوهم انه مزة وتارة قريباً من الحراقة بحيث يتخيل انه حريف (وتحقيقه) أي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (انه اذا اخذ لطيف الماد المزج وخط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قيل من أن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية مختلقة بابسة المزاج مرّة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امتزجت ومن هذا السبب تولد الاملاح وتصير المياه الحما وقد يصنع الملح من الرماد والقل والنورة وغير ذلك بأن يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينغقد الحما ويترك حتى ينغقد بنفسه (والبارد يفعل) كالحرار (كيفية غير ملائمة ذم شأنه الكثيف) الذي لا يلائم الاجسام ايضاً لكن عدم ملاءمته اقل من عدم ملاءمة التفريق



ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط  
التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة في عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف في القوة  
والضعف واليه الاشارة بقوله (ففي الكثيف) اي فيفعل البارد في القابل الكثيف (عقوصه لانه  
يتضاعف التكثيف) يعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ اجزاء البرودة  
ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكثفه ~~تكتيف~~ تكتيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العقوصة التي تقرب من الحرارة  
في المنافرة (و) يفعل البارد (في) القابل (اللطيف جوضه) لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه  
ويكثفه تكتيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية ~~يكون~~ يكون عدم ملائمتها اقل  
من عدم ملائمة العقوصة بكثير ايضا وهي الجوضة والى ما ذكرنا اشار بقوله (لانه) اي الفاعل البارد  
(يكتف) القابل اللطيف (برده ويغوص) فيه (ببطافته) اي بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون  
عدم ملائمته) اي عدم ملائمة الطم الحادث في ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولا يخفى عليك  
ان الصواب تبدلها باقل كما اشرنا اليه (ولذلك) اي ولان الجوضة تحدث من فعل البارد  
في اللطيف (فان اثر الغوص) اشد برده وكثافته (كلما ازداد مائية) ولطافته واعتدل قليلا بانحنان  
الشمس المنضج (ازداد جوضه و) يفعل البارد (في) القابل (المعتدل قبضا وهو) في عدم الملاءمة (دون  
العقوصة) وفوق الجوضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكتيفها في الكثيف ~~واكثر~~  
من تكتيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه  
في عدم الملاءمة فوق الجوضة ظاهرا واما كونه في ذلك دون العقوصة فاليه اشار بقوله (اذ الغوص  
يقبض باطن اللسان وطاهره) معافيه فطر الطبع عنه نفرة شديدة (واقباض يقبض طاهره فقط)  
فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية (والمعتدل) الذي هو بين الحار والبارد (يعمل فعلا مائتا) وذلك لانه  
لا يفرق تفريقا شديدا ولا يصكك ايضا تكتيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طم ملائم  
(وهو) اي ما يحدث من فعله (في) القابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة مقاومته) بين القابل الكثيف  
والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين  
فيحدث هنالك كيفية هي في غاية الملاءمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة  
والذها وانها عند اقوى الذائقة (و) هو (في اللطيف الدسومة لثقل مقاومته) بين القابل اللطيف  
والفاعل المعتدل فتنفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة  
ملائمة) هي الدسومة (و) هو (في) القابل (المعتدل التفاهة) وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون  
تأثيرها في القابل المعتدل اقل من تأثيرها في الكثيف واكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هنالك  
كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق  
لضعفها او الجسم الخامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم  
التأثير) اي تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة (لا بمادته ولا بكيفيته) اي طعمه (فلا يحصل به)  
اي بذلك الطم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها المطبق ينفذ  
في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر  
ان التفاهة طم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متقنا (ويقال التفاهة  
لعدم الطم) كما في الاجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمى  
تفاهيا ومسحيا (و) يقال ايضا (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافته اجزائه فلا يتحمل منه) اي من  
ذلك الجسم (ما يحاط الرطوبة) اللعابية (العذبة) اي الحالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة  
لدور القوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتيل في تحليله احس منه) بطم قوى  
حاد (كالحديد) اي يجعل الصفر زنجارا و اجزاء صفارا (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية



هذا وقد توهم بعضهم أن المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة في الوجوهات ولذلك تركها الامام الرازي رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم أن المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط وورد عليه بأن هذا يبطله ما ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء وقد ذكرنا أن اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المزنم المالح كانه مزمكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة وبذل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة أن البورق والملح المتراسخن من الملح الماء كقولنا وبارد الطعوم العفوسة ثم القبض ثم الجوضة فان القواكه التي تحلوتكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا بانحنان الشمس مالت الى القبض ثم الى الجوضة ثم تنقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردها من الغصص لكنه في الاغلب اكثر تبريداً منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم أن كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المزجوار أن يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعتراضوا بأن الكافور مع شدة برده مزمك وكذلك الشاهترج وبعض الفناء والخيار والعسل حلوا حار والزيت دسم حار والماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بأن غلبة البرد على المزمك والدمس وغلبة الحرارة على الحلوا والدمس اما التركيب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما المعارض او رتبة ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية \* (المقصود \* اشأى هذه) الطعوم المذكورة (هي الطعوم البسيطة) كما مر (ويتركب منها طعوم لانهاية اها) وذلك (اما بحسب التركيب) بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فاما اذا ركب احسن من المجموع بطعم واحد مزمك من تلك البسائط (واما بحسب تركيب الاسباب) المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعماً من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك أن في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفعل بعض) من الطعوم فعلاً (بالعرض) لا بالذات (فيظن) ذلك (نقذاً) على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كما أن الافيون) مثلاً (مع حرارته يبرد تبريداً عظيماً) فيتجمل انه بارد فينتقض به ما ذكرناه من أن فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تجمل فاسد كما بينه بقوله (فرجما كان ذلك) التبريد (لانه) اي الافيون (بحرارته) وتسخينه (يسطاروح) ويحله ايضا اذ من شأن الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الفريزية وانسبط بعضه الباقي (حتى يعلم مركزها) اي مركز الروح فانه يجوز تأنيته (فيحصل بالعرض منه) اي من الافيون (تبريداً) فانه لما ازال المسخن عادة اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطبائعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلاً للافيون حتى يلزم كونه بارداً بل هو من فاعل اخر ازال عنه الافيون بحرارته ما كان يمنع من فعله فلا تنقض اصلاً ولا يمنع هذه القناعة على ذكر منك فانها تنفعك في مواضع عديدة (فن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (شحو البشاعة) المركبة (من حرارة وقبض كما في الحوض) بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ مركب الصبر مشهور يتداوى به (و) شحو (الزعوقة) المركبة (من ملوحة وحرارة كما في السجة) والشجة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعام المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكما ركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكما ركب من المرارة والتفاهة في الهندباء كما مر قال الامام الرازي هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية او تخيلية تشبهه أن يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقاً يحدث بعضها المسابيض فتركب من الكيفية الطعمية والتأثير اللذيذ امر واحد لا يتميز في الحس فيميز ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص مقيم مثلاً يشبه أن يكون طعم من الطعوم يصحبه



في بعض المواضع تنريق واسخنان فيسمى بجهل ذلك حرافة وطعم آخر يصعبه تنريق من غير اسخنان  
فيسمى ذلك المجوع حوصة وطعم آخر يصعبه تكثيف وتخفيف فيسمى ذلك المجوع عفوصة  
وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ أن الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكررة في انفسها بل يجوز أن  
يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا التخيل وقد اجل المصنف هذا المعنى في قوله (وربما يضم اليها)  
اي الى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) اي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية  
(فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) متميز عن سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تنريق وحرارة) مع طعم من  
الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة او) كاجتماع (تكثيف وتخفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن)  
مجموع ذلك (عفوصة) واذا كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فاذيؤمننا أن تكون الحرافة  
والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة  
الا انه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع (النوع الخامس) من الكيفيات المحسوسة (في  
المشمومات) المدركة بالقوة الساتمة (ولا اسم لها) عندنا (الامن وجوه) ثلاثة (الاول) باعتبار الملازمة  
والمنافرة فيقال (الملائم طيب والمنافر متنجس) الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة  
او رائحة حامضة \* الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتهاح) وانواع الروائح غير مضبوطة  
ومراتبها في الشدة والضعف غير مخصصة كمراتب الطعوم وغيرها (الفصل الثاني) من الفصول الاربعة  
التي هي في اقسام الكيفيات (في الكيفيات النفسانية) اي المختصة بذوات الانفس من الاجسام  
العنصرية فقبل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد  
في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا ينحصر أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة  
والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على أن القائل بثبوتها للواجب  
وغيره من المجردات لم يجعلها سدرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقبل المراد ما يتناول النفوس  
الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة  
التغذية والتخمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما (فان كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) في موضوعها  
اي مستحكمة فيه بحيث لا تزل عنه اصلا او يغير زوالها (سميت ملكة والا) اي وان لم تكن راسخة  
فيه (سميت حالا) لقبواها بالتغير والروال بسهولة (والاختلاف بينهما بعرض) مفارقا لفصل  
(فان الحال بعينها تصبح ملكة بالتدريج) الا ترى أن الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة  
مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا واذا ثبتت زما با واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما أن الشخص  
الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا فالواو كل ملكة قائما قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال  
يصير ملكة وأنت تعلم أن الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بأن يرول عنه  
فردو يعقبه فرد آخر فيفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد  
اذا حصل فيه كان متفكرا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه (وهي) اي  
الكيفيات النفسانية (ايضا) كالكيفيات المحسوسة (انواع) خمسة كثيرة المباحث فذكر اولها الحياة  
ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من الذمة والالم وغيرها (النوع الاول الحياة)  
قدمها على سائر الانواع لانها اصلها ومستتبعة اياها (وفيها) اي في الحياة (مقاصد) ثلاثة (الاول)  
في تعريفها (الحياة قوة تنبع) تلك القوة (اعتماد النوع) ومعنى ذلك أن كل نوع من انواع المركبات  
العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الاثوار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج  
لم يبق ذلك النوع كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذات  
المزاج المسمى بالاعتماد النوعي (ويشخص منها) اي من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس  
والحركة والتصرف في الاغذية وتخليصه انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يليق



بنوع حيواني فافض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم اتبعته منها قوى اخرى اعنى الحواس الباطنة  
 والظاهرة والقوى المحركة الى جانب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعة  
 للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقديتهم ان الحياة هي  
 قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لانها قوة اخرى مستتعة لهذه القوى كما ذكرنا  
 فذلك (قال ابن سينا) في كليات القانون دفعا لهذا التوهم (انها) اي الحياة (غير قوة الحس والحركة  
 وغير قوة التغذية) والتفيم (ويدل عليه) اي على التغير المذكور (انها) اي الحياة (توجد في الملوحة)  
 من الاعضاء (اذ هي الحافظة) في الحيوان (لاجراء) العنصرية المتداعية الى الانهكالك (عن) التعفن  
 و (لتفرق والي) لا ترى ان العضو لا يتسارع اليه هذه الامور (وليس له) اي للعضو المفلوج (قوة  
 الحس والحركة) وكذا الحال في العضو الخدر فانه ايضا قد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود  
 قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة والحركة واما مغايرتها  
 لقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فبديل عما يقوله (وتوجد) اي الحياة (في) العضو (الدابل)  
 فانه لو لم يكن حيا ففسد بالتعفن والتفريق (مع عدم قوة لتغذية) فيه (و) ايضا توجد (في) النبات قوة  
 التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا  
 متغايرتين قطعاً ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية  
 و جنس القوى الطبيعية و جنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند اطباء ولانسان من بينها  
 قوة رابعة يدركها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب)  
 عما ذكره ابن سينا (اننا لانسلم ان القوة) اي ان قوة الحس والحركة (مفقودة في) العضو (المفلوج) ان قوة  
 التغذية مفقودة في العضو (الدابل لجواز ان يكون الفعل) اي الاحساس والحركة والتغذية (مختلف  
 عنه) اي عن القوة الموجودة فيهما (لمنع) يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود في العضو المفلوج  
 هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة مقتضية اهما مفقودة فيه  
 لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لعدم مقتضى وكذلك المفقود في العضو الدابل هو  
 التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة مقتضية اهما (ولانسلم) ايضا (ان) ما هو قوة التغذية  
 في الحي (موجود في النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك  
 (لجواز ان تكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها) اي لقوة التغذية (في الحي) وليس يلزم  
 من اشتراكها في القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة (فقد يشترك احتمسان بالحقيقة في لازم  
 واحد من فعل او غيره \* المقصد \* الثاني) في شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية  
 المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (لصورة) نوعية (مخصوصة) لذلك الجسم (كصفات  
 تتبعها) اي تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة (من اعتدال) مزاجي (خاص وغيره) فانهم  
 زعموا انه لا بد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع  
 من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح  
 الحيواني المتولد من بخارية الخلط الحامل قوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل في السبب  
 الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة  
 النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت البنية  
 واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة (وكذا) الحياة (عند معتزلة)  
 مشروطة بالبنية المخصوصة (و) كما عندهم ليست ماذ كرها الحكماء بل (هي مبلغ من الاجزاء)  
 اي الجواهر الفردة (يقوم بها) اي بتلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) اي بدون  
 تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد ان لا يمكن تركيب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك



لانهم لا يجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاشر الاشاعرة (لانتزطها) اى لان شرط البنية  
 المخصوصة في الحياة (بل يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تجزى)  
 بوجه من وجوه الانقسام والتجزى (والذي يبطل مذهبهم) اى مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط  
 البنية المخصوصة (انه) اى الشأن على تقدير الاشتراط (اما ان يقوم بالجزءين معا حياة واحدة فيلزم  
 قيام) العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما ان يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحينئذ  
 فاما ان يكون كل واحد) من الجزئين في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة  
 بهذا موقوف على قيام الحياة بذلك وبالعكس (او يكون احدهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر  
 من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين اعنى الجوهرين متناقضان في الحقيقة  
 وكذلك الحياتان متناقضتان فالتوقف من احدهما على الآخر محكم بحيث (اولا يكون شئ منهما) في قيام  
 الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) اعنى عدم اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا  
 الاستدلال (انك) ان اردت قيام حياة واحدة بالجزءين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك  
 في استحالة لكن ههنا قسم آخر وهو ان تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت  
 به ما تناول هذا القسم ايضا فاستحالة ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم  
 بانقسامه ان كان حلوله فيه مريانيا والا فلا وايضا (قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس باطلا) فختار  
 ههنا ان قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا  
 محذور عني انا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الاخر اليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا  
 دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احدهما على الآخر (وحكاية الرجح بلا مرجح كما قد علمت في الاولوية  
 فانه) يقال ههنا ايضا (ان اريد) انه لا رجحان في شئ من الجانبين (في نفس الامر منع) اذ يجوز ان يكون  
 هناك رجحان ناشئ اما من احدهما من احدى الحياتين او من خارج ولا تعلمه (و) لا رجحان  
 (عندنا لم يقد) لان عدم العلم بشئ لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احدهما  
 الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الاخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحياة باحد الجزئين  
 وان كان مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الاخر مشروط بانضمام الجزء  
 الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر آتفا \* (المقصد \* الثالث) فيما يتقابل الحياة (الموت عدم  
 الحياة عما مر شأه ان يكون حيا) والاضاهر ان يقال عدم الحياة عما اتصف بها وعلى التفسيرين  
 قاله يتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم (وقيل) الموت (كيفية وجودية بحلقها لله تعالى في الحى -  
 فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق) لكونه بمعنى اليجاد (لا يتصور لا فيما له وجود  
 والجواب ان الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون اليجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات  
 \* (النوع الثاني) من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر \* (الاول العلم لا بد فيه من اضافة)  
 اى نسبة مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العالم عالم بالذات المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم  
 (وهو) اى ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذي نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق) فهذا  
 الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون شئ عالما بالآخر (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر جمهور  
 المتكلمين عليه (وقيل هو) اى العلم (صفة) حقيقة (ذات تعلق) والقائل به جماعة من الاشاعرة  
 وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تميز الاحتمال النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند  
 المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (فئة امران العلم) وهوتلك الصفة (والعالمية) اى ذلك التعلق  
 (واثبت القاضي) الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده  
 واثبت (معهما تعانفا) فالعلم فقط اوله عالمية فقط فهنا ثلاثة امور (العلم والعالمية والتعلق الثابت  
 لاحدهما) (واما اهمهما معا فهنا اربعة امور) العلم والعالمية وتعلقهما (وقال الحكماء العلم هو)



(وجود ذهني) أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وإرادوا به أنه الصورة الحاصلة  
 على ما صرح به بعضهم ويدل عليه أنهم جعلوا العلم من مقولة ~~العلم~~ كيف ومع ذلك عترفوا بحصول  
 الصورة ولا شبهة في أن الحصول ليس من هذه المقولة وإنما ذهبوا إلى أن العلم هو الوجود الذهني  
 (أدفع العقل ما هو في محض وعدم صرف) بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض  
 الأشكال الهندسية التي لا يرى أنها ~~محتملة~~ عليها ولا يمكن ذلك إلا بتعللها ولا شبهة أيضا في أن بين  
 العاقل والمقول تعلقا مخصوصا كما مر (والعقل على ما يتصور بين شيئين) متميزين ولا تمايز إلا بأن  
 يكون لكل منهما ثبوت في الجملة وأدلة ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج (فأدلة حقيقة له إلا الأمر الموجود  
 في الذهن وهو) أي ذلك الأمر الموجود في الذهن هو (العلم) وأما التعلل المذكور فامر خارج عن حقيقة  
 العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) أيضا فإنه باعتبار قيامه بالقوة العقلية علم وباعتباره في نفسه من حيث هو  
 هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وإذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على  
 هذه الحالة وجب أن يكون العلم بغير المعلومات كذلك إذا اختلف بين أفراد حقيقة واحدة نوعية  
 (ثم) أن الأمر الموجود في الذهن (قد يطابق امر في الخارج) بأن تكون تلك الماهية التي انصفت  
 بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي أيضا (وقد لا يطابقه) بأن لا تكون تلك الماهية موجودة في  
 الخارج (وهذا الاعتبار) أي باعتبار المطابقة (له) أي ذلك الموجود الذهني (لاحكام الخارجية)  
 من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فإن الماهية إذا وجدت في الخارج لم تخل من أمور  
 تعرض لها بحسب هذا الوجود ويختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن  
 ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللا مطابقة على معنى أن الموجود الذهني بمجرد  
 حصوله فيه ملحوظ من حيث هو وهو من هذه الحينية يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن  
 لا يكون ويمكن للعقل أن يجري عليه احكاما خارجية صادقة أو كاذبة وهذا الاحتمال انساب بقوله  
 (وأما من حيث هو موجود) في الذهن (فلا حكم له) أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الحينية  
 (الأبأن يتصور مرة ثانية من حيث أنه في الذهن فيحكم عليه باحكام أخرى) مخالفة للاحكام الخارجية  
 كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية إلى غير ذلك من اشباهها (ويسمى  
 مثل ذلك معقولات ثانية) ومحصل الكلام أن الماهية إذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها  
 وصالحة لأن يحكم عليها بأمور لا تعرض لها إلا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير  
 صالحة لأن يحكم عليها بأمور لا تعرض لها إلا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورهما مرة ثانية  
 ليلاحظ عوارض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها وأما لوازم الماهية من حيث هي هي عارضة  
 لها في الوجودين فيصح أن يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وإنما سميت العوارض  
 الذهنية معقولات ثانية لأنها في الدرجة الثانية من التعلل واعلم أن الماهية الموجودة في الذهن  
 إذا أخذت من حيث هي ذهنية كانت متمنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية  
 مأخوذة من الممتنع أو من الممكن وأما إذا نظر إليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها  
 ذهنية فقد تكون متمنعة وقد لا تكون إلا أن الحكم بامتناعها أو إمكانها لا يمكن إلا حال وجودها  
 في الذهن (قال المتكلمون هو) أي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني (باطل لوجهين الأول  
 لو كان العقل يحصل ماهية المعقول) في ذهن العاقل (فمن عقل السواد والبياض) وحكم  
 بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وبيض) إذا لمعنى  
 للأسود والبيض إلا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعاً لأن هذه الصفات منتفية  
 عنه (وأيضا يجمع الضدان) في محل واحد وهو سقطة الوجه (الثاني حصول ماهية الجبل والسماء  
 في ذهنهما معلوم الاتقاء بالضرورة) وتجويزه مكابرة محضة (وجواب) الوجه (الأول أنه بما يلزم



كون الدهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض (اي ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني  
 المسمى بالوجود الخارجى الذى هو مصدر للاثار ومظهر للاحكام) (لاماهيتهما) الموجودة بالوجود  
 الظلى المسمى بالوجود الذهنى (اذ قد علمت) فى مباحث الوجود الذهنى (انه لا معنى للماهية الا بصورة  
 العقلية) المتصفة بوجود غير اصيل (و) علمت ايضا (انها) اى الصورة العقلية (مخافة للهويات الخارجيه)  
 المتصفة بوجودات اصيلة (فى اللوازم) التى تكون للوجود الخارجى باعتبار خصوصية مدخل فيها  
 (كما ثبت له من قبل) وكون المحل اسود وبيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه  
 فلا يلزم اتصاف الدهن بما هو منتف عنه قطعاً ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثانى ان المنتفع  
 حصول هوية الجبل والسماء) فى ذهنتان هذه الهوية هى المتصفة بالعظم المانع من الحصول فى ذهنتان  
 (لاماهيتهما) اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذى ذكره المتكلمون فى هاتين الشهتين  
 (غلط واقع من جهة اشتراك العظمتان الماهية) اى لفظها (تطابق على الامر المعقول) الذى هو  
 الماهية الموجودة بالوجود الذهنى (وعلى ما ياتى به) اى يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود  
 الخارجى (فظما امرا واحدا) وبني عليه اشتراكهما فى الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما  
 جعلوه) اى الحكماء العلم (امرا عديما قفوا) وهو مجرد العالم والمعلوم من المادة) وردبانه يلزم منه أن يكون  
 كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان  
 العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن  
 تعريف العلم لان الكلام فى التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازى  
 فى المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا فى حقيقة العلم بحيث بين أن كون الباري عقلا  
وعاقلا ومعهقولا لا يقتضى كثرة فى ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم فى مقولة  
 الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر أن تعقل  
 الشئ لذاته واغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المترسمة فى الجوهر  
 العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم أن العقل البسيط الذى لو احبب الوجود ليس عقليته  
 لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور  
 المعصولة فى النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال فى المحص اننا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض  
 ووجودنا ووجود لذاتنا ولامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور  
 ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى أن يكون بديهيا فتصور العلم بديهى ثم ان هذه الحالة  
 الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا  
 لو كانت عدميا لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم فيكون العلم عدما لعدم  
 فيكون ثبوته باع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لما هو المحل عنهما معا  
 كما فى الجباد لا يقال جاز أن يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشئ مجردا  
 وهو أن لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشئ فى كونه عالما وايضا يصح أن يقال فى الشئ انه علم بهذا  
 دون ذال ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذ لم تكن تلك الحالة  
 عدمية فهمى وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية فاما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية  
 المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجما دون العلم هنالك فان اجيب عنه بأن العلم ليس نفس  
 حصول ماهية شئ لا آخر بل هو حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرك لذات المجردة والجهاد  
 ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول واما أن تكون امرا آخر مغايرا للصورة  
 وذلك مما لم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة وأما الاضافية فلا شبهة فى تحققها لانا نعلم بالضرورة  
 أن الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به وأما انه هل يعتبر فى تحقق هذه



الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقي او اضافي او عديمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية  
 العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية  
 للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم أن يحل في ذاته صورة مساوية  
 لذاته وصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بأن ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها  
 موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عيين متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة  
 بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في الآخر واخرى بأن علم الشيء بذاته  
 وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك أن المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول  
 صورته في علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد  
 العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع أن الحضور نسبة لا تتصور  
 الا بين شيئين قلت ان التغير بالاعتبار كاف لتحقيق النسبة ولا شك أن النفس من حيث انها صالحة  
 لان تكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة لشيء ما وهذا  
 التغير ايضا يدفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بأن العلم اضافة محضة او صفة حقيقية  
 مستلزمة للاضافة وأما الاشكال عليه في العلم بالاعدومات الخارجية فانه يدفع عنه اما باختيار الوجود  
 الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى أن العلم اضافة مخصوصة لامورة  
 عقلية لما عرفت من قصة انجناد واما بأن الاضافة تتوقف على الاستياز الذي لا يتوقف على وجود  
 المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن \* (المقصد ١٢ في العلم لو احدث احداث) فيده بالحدوث لان العلم  
 الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية (هل يجوز تعلقه بمعلومين) اى على سبيل التفصيل  
 اذ لا خلاف في أن العلم الواحد الاجمالي يتعلق بماتية كثيرة (فيه مذهب) اربعة (الاول لبعض اصحابنا)  
 من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كعلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قينا) هذا  
 (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك  
 القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتي مع أن القدرة القديمة يجوز  
 تعلقها بمقدورين فصاعد او الفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر (الثاني وهو مذهب الشيخ)  
 ابي الحسن الاشعري (وكثير من المعتزلة لا يجوز) ذلك مطلقا (اذ ليس عدداولى من عدد فيلزم) من  
 جواز تعلقه باكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بامور غير متناهية) فيلزم أن يجوز كثر احداثا  
 عالما بعلم واحد بمعلومات لا تنهاى وهو باطل قطعاً (وهو عرقه) وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية في  
 نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدى شيئا والمحجج بهذه الحجة ان كان معتزليا وورد عليه القدرة الواحدة  
 الحادثة فانها على اصلها يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تنهاى (وايضا  
 فلا يستلزم احدهما مستلذاً) هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو أن يقال لو تعلق العلم الواحد  
 بمعلومات لست العلم باحد هما مستلذاً بالآخر ضرورة أن الشيء يستلزم نفسه والتالى باطل (فان  
 التعلق) بالمعلوم (داخل في حقيقة) اى حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا  
 في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعم كس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما  
 مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثاني (بعلم الله تعالى) فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة  
 (وبسائر) اى ونقض ايضا بسائر (الهويات) المتعقبة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا  
 بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد  
 التعلقات لا يقتضى تعدد اى الذات وليس يلزم من وحدة الذات أن تكون هي مأخوذة مع تعلق  
 مخصوص سادة مستلذاً مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث مذهب ابي الحسن الباهلي) من الاشاعرة  
 وهو انه (لا يجوز تعلقه) اى تعلق العلم الواحد (بتطرين) اى بمعلومات نظريين (لانه يستلزم اجتماع



(نظرين) في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بصورين ماسر)  
 في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس وأما الجواب عن  
 اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله (فلنا قد نعلمهما) أي المعلومين النظرين (بتطوّر واحد كما نعلمهما  
 بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحد اكفاء نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز  
 تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب (الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه  
 بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما) أي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر  
 كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز أن يتعلق بهما علم واحد (والاجاز انفكاك الشيء  
 عن نفسه) اذا المقروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه  
 عن نفسه (فلنا) انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع  
 اذ لقائل أن يقول انهما اذا علمتا بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علمتا بعلم واحد فلا يتصور  
 ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله (قد نعلم ما ذكرتموه) اعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما  
 (تارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (وتارة بعلمين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز  
 الانفكاك في حالة وعدم جوازه في حالة اخرى (ولا يلزم من ذلك) أي من جواز تعلق علم واحد  
 بذي تلك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بأن يقال لو جاز  
 أن يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما  
 كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة  
 وحيث نذكر أن تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة  
 للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) أي ما ذكرتموه من الاستدلال (تمثيل ايضا)  
 كما مر خال عن اجماع الجواز أن تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويتمنع ايجابها  
 لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم انقائلا بالحال (واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما  
 كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بانضاد) فان العلم بمضادة شيء لا يترتب كون الامع العلم  
 بمضادة الاخر اياه (و) كذا الحال (في الاختلاف) والتمثيل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد)  
 أي يجوز تعلقه بهما (اذ من علم شيء علم به بالضرورة والا) أي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام  
 العلم بالشيء العلم بذلك العلم (جاز ان يكون احدهما عالم بالبحر والجامعة) وهما كتابان لعلي رضي الله عنه  
 قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى اقراض العالم وكانت الاثمة  
 المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه على بن موسى  
 رضي الله عنهما الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا  
 أن الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولمشايع المغاربة نصيب من علم الحروف يتسببون فيه الى اهل  
 البيت ورأيت انا بالسام نظاما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسكنت انه مستخرج من ذينك  
 الكتابين (وان كان) أي احدهما (لا يعلم علمه به) أي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان  
 فظهر أن من علم شيئا علم علمه به (ثم) انه (يعلم) ايضا (علمه بعلمه به) لما ذكرناه من استلزام العلم العلم  
 بالعلم (وهم جرافتم معلومات غير متناهية فلو) لم يجز أن تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم  
 واحد بل (استدعى كل معلوم) منها (علما) على حدة (لزم ان يكون لاحدنا) اذا علم شيئا واحدا (علوم  
 غير متناهية بافعال وانه محال والوجدان يحققه) أي يشهد بكونه محالا (والجواب انا) لانعلم ان العلم  
 بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه) لما مر  
 من أن الموجود في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بأن يتصور مرة ثانية  
 ويلتفت اليه من حيث انه في الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية



بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة  
عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه  
حاصل بالفعل وبني عليه ما بني (واما قول من قل) يعني به الامدى فانه قل في الجواب الكلام انما هو  
في جواز تعلق العلم الواحد بمعلوماتين (والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة) التي هي التعلق لا تتصور  
الا (بين شيئين) متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول اقبال ذات الشيء ونفسه يوهم بظاهره  
نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد متاعا لما بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه  
(فظاهر البطلان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي  
من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازي والمختار) عندي (ان الخلاف متفرع على  
تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شأن ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم واحد  
بمعلوماتين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جازان يكون العلم (صفة واحدة بتعدد تعلقاته وكثرة التعاقبات)  
الخارجة عن حقيقة الصفة (لا تجعل الصفة متكررة) في ذاتها قال المصنف (واعلم ان الجواز الذهني  
لا نزاع فيه و) الجواز (الخارجي مما يناقش فيه) يعني انا اذا نظرنا الى أن العلم صفة ذات تعلق جواز  
العقل أن تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى أن العقل بمجرد هذه الملاحظة  
لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلوماتين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان  
بحسب نفس الامر بل جواز أن يكون متمنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال  
على امكانه في نفسه بان العلم المتعلق يكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما  
لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل يطلق المضادة وكلامنا في المضادة المحصورة وان كان  
متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشيء لان المضادة المحصورة مفهوم متعلق بهما والعلم بهما موقوف  
على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به معلومات وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق  
جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم بمجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخله فيه والجواب  
ما مر من أن الخلاف في تعلق العلم الواحد بتعدد على سبيل التفصيل بأن يكون متعلقا بخصوصية  
هذا وخصوصية ذلك معافاته جوزه جماعة شجرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل  
\* (المقصد \* اسأل الجاهل المركب عبارة عن اعتقاد جرم غير مطابق) سواء كان مستندا الى  
شبهة او تقليد فليس النبات معتبرا في الجاهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما هي مركبة لانه  
يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه  
فهذا جهل آخر قد تر كبا معا (وهو ضد علم لصدق حد الصدين عليهما) فنهما معنيان وجوديان  
يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الاختلاف ايضا (وقفات المعتزلة) اي كثير منهم (هو)  
اي الجاهل المركب ليس ضد العلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة  
وانما قولوا بالمماثلة بينهما (لوجهين \* الاول ان الميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى المتعلق وهي) اي تلك  
النسبة الميزة بينهما (مصايقته او لا مطابقتها) فن العلم مطابق لتعلقه والجاهل المركب غير مطابق له  
(والنسبة لا تدخل في حقيقة المنسب) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما  
(والامتيان بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذ ليس بينهما اختلاف الابهذ الوجه لزم  
اشتراكهما في تمام الماهية \* الوجه (الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان  
زيد (فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لا يختلف) ذلك الاعتقاد  
(بحسب الذات) والحقيقة (ضرورة ثم انه كان) اي ذلك الاعتقاد (اولا علم انتم انقلب جهلا) مركبا  
(والانقلاب) من شيء الى آخر (لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة في ذلك الشئيين  
فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف



المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يقضى الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض (قال الاصحاب) في جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما) اي صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) اي في اخص الصفات (الاختلاف في الذات) لما مر من أن المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات النفس واجاب الآمدي بعبارة اخرى وهي ان الاشتراك في الاخص المعبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يصح كون مثالا للعلم قال واتفق الكل على أن اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم \* (المقصد \* الرابع الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه و) يقال ايضا (للبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فلا يكون ضدًا) للعلم بل مقابل له مقابلة لعدم الملكة (ويقرب منه) اي من الجهل البسيط (السهو وكأنه جهل) بسيط (سببه عدم استنبات التصور) اي العلم تصوريا كان او تصديقا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويوزل اخرى ويثبت بدله تصورا آخر فيثبت به احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر (حتى اذا نيه) الساهي ادنى تنبيه (تنبيه) وعاد اليه التصور الاول (وكذا الغفلة) تقرب من الجهل ايضا (ويفهم منها) اي من الغفلة (عدم التصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الدھول) يقرب منه قيل وسببه عدم استنبات التصور حيرة ودهشة اقال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فهو قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى نسيانا) وقد فرق بين السهو والنسيان بأن الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة وكلاهما مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعهما معه قال والجهل البسيط يمنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضده وان لم تكن صفة اثبات وليس اي الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجماع كلا منها لكنه بضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته وأما العلم فانه بضاد جميع هذه الامور المذكورة \* (المقصد \* الخامس ادراك الحواس الخمس) الظاهرة (عند الشيخ) الاشعري (علم بمتعلقاتها فاسمع) اي الادراك بالسامعة (علم بالسموعات والابصار) اي الادراك بالباصرة (علم بالمبصرات) وكذلك الحال في الادراك باللامسة والذاتة والشاتة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والديهية والنظر التي يتوصل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه فيه الجمهور) من المتكلمين (فانا اذا علمنا شيئا) كاللون مثلا (علما تاما ثم رأينا فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا) ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) اي للشيخ (ان يجيب بان ذلك الفرق) الوجداني (لا يمنع كونه) اي كون ادراك الحواس (علما محالسا للعلوم) المستندة الى غير الحواس مخالفة (اما بالنوع او بالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتركة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متماثلة لا فرد مخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في أن حقيقة ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراك المسمى بالعلم اتفاقا ولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع انظيارا جعالي أن لفظ العلم اسم لمطلق الادراك الاول ونوع منه لاننا نقول يكفي في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار (وايضا فانما يصح استدلاله) اي استدلال الخصم اعني الجمهور (لو امكن العلم بمتبعه) اي بمتعلق الادراك الحسي



(بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم أن في الجسم القلاني مثلا لونا جزئيا مخصوصا علمنا تاما ثم ندركه بالبصر فتجد تفاوتنا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما يتعلق به الادراك الحسي قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئ على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة \* (المقصد \* السادس) فيما يفرع على القول بثبوت الصور العقلية (الحكمة قالوا الصور العقلية تتنازع عن الخارجية) مع التساوي في نفس الماهية (بوجوه \* الاول انها) اى الصور العقلية (غير متمايزة في الحلول) اذ يجوز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشاكل بشكل مخصوص مثلا يمنع أن يتشكل بشكل آخر مع التشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل أن تتصور معها بصورة اخرى (بل) الصور العقلية (متمايزة) في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقائها به (الثاني محل الكبيرة) من الصور العقلية (في محل الصغيرة) منها ما اول ذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرّة معا بخلاف الصور المادية فان العظمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها (الثالث لا ينمى الضعيف بالقوى) يعنى أن الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنمى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت في العاقله (لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ايدا واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما أن الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها أن الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم (ذكروا في معنى كون) صورة (الانسانية) المعقولة (امرا كليا امرين \* الاول اسم الانسان) مثلا (لافراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع اللفظ باراء كل منها على حدة (بل هو) اى مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه على اعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذى يسمى اشتراكا معنويا (ولا يدخل فيه) اى في ذلك المعنى المشترك (الشخصات) التي يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والالم يكن) ذلك المعنى (مشتركا) بين جميع افراده بل الشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (اذا استحضرت صورة الانسانية) اى صورة ذلك المعنى المشترك (محجزة عن الشخصات) التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معنى انها تكون (معابقة لا يدور ورو بكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسر به بقوله (اى كل واحد) من تلك الافراد (اذا) حضر في الخيال و (جرد عن شخصاته كانت) تلك الصورة اى صورة المعنى المشترك (هي بعينها) الاثر (الحاصل منه) اى من ذلك الواحد الذى جرد عن شخصاته (لا يتخلف) تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن الشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عده من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهم ما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل في القوة العاقله بالتجريد عن الشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لاشك أن الصورة العقلية الانسانية الحالية في القوة العاقله صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتارت عن الصورة الانسانية الحالية في نفس اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت



لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت في نفسها لامع عوارضها الذهنية طابقت الامور  
الكثيرة كما مر ومن ثمة زيد في المطابقة شيء آخر وهو أن تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة  
اذا فرضت في الخارج متشخصة بشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين  
أن كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث انها مخفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها  
بواسطة محلها لا يقال كما أن الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد  
منها يطابقها لان المطابقة لا تنصور الا بين بين فيلزم أن يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا  
ضرورة اشتركا كما في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كلياً بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست  
الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة في الوجود لما هي ظل  
لها واعلم أن ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية انما يظهر في الكليات التي هي انواع  
حقيقية فاذا اريد اجرأؤه في سائر الكليات قيست الى حصصها التي هي افرادها الاعتبارية  
فانها انواع حقيقية بالقياس اليها او جعل ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة الشخصات  
في التجريد عنها (الثاني) من الامرين اللذين ذكرتهما في معنى الكلية (ان المعلوم بها) اي بالصورة  
العقلية (امر كلي) فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلي ما علم بها (وهذا)  
الامر الثاني (يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية في الماهية للمعلومات بل براه أنه  
صور ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصورتين فرقة تدعى أن تلك  
الصورتين مساوية في الماهية للامور المعلوم بها بل الصورتين ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة  
في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون  
للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني وتكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لانها  
ماهيات المعلومات المحولة على افرادها وفرقة تزعم أن الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلوم  
بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز  
والتأويل كأن يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى  
ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكنا قد اشرنا الى ذلك فيما  
سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست  
محولة على افراد المعلومات بل تلك الصور بل المحول عاينها ماهياتها المعلوم بها فاشار المصنف الى  
أن القول بأن الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب  
الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذنا فقولهم يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه  
من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل براه صور ذهنية مخالفة  
في الماهية لما علم بها فمقصود كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح  
بهذه العبارة لانتظم قول الكلام مع آخره الذي سيأتي بلا حاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة  
سليمة قال المصنف (وفيه) اي في الامر الثاني المبني على رأى الفرقة الثانية (نظر قد نبهتكم عليه ان  
كان على ذكر منك حيث قلت لك) في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه (الصورة الذهنية  
هي العلم والمعلوم) وذلك لانا نعتل ما هو في محض وعدم صرف في الخارج ولا شك اما اذا علمناه  
حاصل بيننا وبينه تعلق وازدادة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متميزين  
ولا تمايز الا مع ثبوت كل من التمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة  
الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب أن يكون المتصف بالكلية هي  
الصورة العقلية وبطل ما قيل من أن المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت  
تحتاج) ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لما يتلى عليك (ليس اذا كان المعلوم) مغايرا للعلم و (امرا



وراء ما في الذهن كان حصوله) أي حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لا بد من ثبوته في الجملة  
 ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم وأدليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا (فيكون شخصا)  
 أي موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه متأصلا في الوجود (وهو ينافي الكلية) فإذا كان  
 المعلوم مغايرا للعالم لم يتصف بالكلية أصلا وإذا اتحد كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا  
 يصح نفي الكلية عن الصور وثباتها للمعلوم بها (اللهم الان يصار الى ان الامور المتصورة  
 ايها ارتسام في غير العقل) الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض  
 في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها  
 بالكلية (وهو) أي الارتسام في غير العقل (ينافي الوجود الذهني) في النفس الناطقة الانسانية لا يتناهى  
 على أن لا يكون لما تصوره النفس الناطقة ثبوت في غيرها الاصليا ولا ظليا وهو اعني نفي الوجود  
 الذهني خلاف مذهبهم على أن يقول المرسم في سائر القوى العاقلة يجب أن يكون نفس ماهيات  
 المعلومات حتى تصدق الاحكام الاليجائية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم  
 بها وإذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها عليها ويتحد العلم والمعلوم هناك وتكون  
 المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق  
 وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون (المقصد السابع العلم يقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر  
 الى اجزائه ومراتبه) أي اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بأن يلاحظها واحدا بعد واحد (والى  
 اجمالي كن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذي هو تلك المسئلة بأسرها (في ذهنه دفعة)  
 واحدة (وهو) أي ذلك الشخص المسؤول (منصور) في ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بأنه  
 قادر عليه) ولا شك أن علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم  
 بالاضافة متوقف على العلم بكل اطرفها (ثم يأخذ في تقريره) أي تقرير الجواب (فيلاحظ  
 تفصيله) بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد (في ذهنه) حال ما سئل (امر بسيط هو مبدأ  
 التفصيل) الحاصلة في ثانی الحال (والفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤال (وبين  
 حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المتفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية  
 اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصل بالفعل بل النفس في تلك الحالة  
 تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة  
 عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصل قبله وفي الحالة التفصيلية  
 صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصل في شيء من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك  
 بمن يرى نعما) كثيرا (تارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع اجزائه) أي اجزاء ذلك النعم (ضرورية  
 وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) أي النعم ويفصل اجزائه بعضها عن بعض فالرؤية  
 الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة  
 بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا  
 (قال الامام الرازي) في انكار العلم الاجمالي (يتمتع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة) لان  
 الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك  
 الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب أن يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة  
 (صورة) على حدة (ولامعنى للعالم التفصيلي الا ذلك) اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة  
 بحسبها فيكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه (نم انه قد تحصل الصور) المتعددة لامور  
 متكثرة كاجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة في الزمان)  
 كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد (فان ارادوا) بما ذكره من العلم الاجمالي والتفصيلي (ذلك) الذي



ذكرناه من حصول الصورة بارة دفعة واخرى مترتبة (فلانزع فيه) الا أن الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى أن العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الخاليتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخطاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها بقبسة الى المعلومات قال وأما ما قالوه من أنه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فردود بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك أنا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركا معلومة تفصيلا وحقيقة مجهولة الى أن نعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظاهر ايضا أن العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصل في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الخاليتين معافطه رانه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزائه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصل في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما بجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا وأما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة بخوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك أننا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد أن تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة لا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأجزائها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة للملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليهم وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومراة لملاحظة افراده فيصح حينئذ أن يحكم على تلك الافراد دونها وتكن هذه المعاني التي قررتها مضمبوطة عندك فاما تنفعك في مواضع عديدة (فرعان الاول العلم الاجمالي) على تقدير جواز ثبوته في نفسه (هل يثبت الله تعالى ام لا يجوز القاضى والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابوهائهم واخوه انما اشترط فيه) اى في العلم الاجمالي (الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والادلا) يمنع (فان قيل فينتفى حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق) وهو العلم الاجمالي (قد انعم وهو) اى ذلك العلم المتبقى عنه تعالى هو (العلم انقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجهل فانفى عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب في اصل العلم) بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى الفرع (الثاني المشهور ان الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه ودون وجه قال القاضى) الباقلاني (المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيئين) متغايران قطعا (وان كان احدهما عارضا لا حرا) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكته وجهل باعتبار حقيقته (او هما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كآبته (او بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على احد الوجهين (اى تعلق كان) من التعلقان كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضى اتحاد المعلوم



والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعني انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين  
 لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما  
 من وجه مجهول ومن وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز (ولامشاحة) ولا منازعة (فيه) اي  
 في الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما سلفناه لك أن عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه  
 فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فتتغير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة للملاحظة  
 الشيء وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقة نفسه فيتحد المعلوم  
 والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذي ذكره  
 القاضي استدل الامام الرازي على ان العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من  
 وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لاجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم  
 البته لكن لما اجتماع في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع بغير العلم التفصيلي والجواب أن الاجمال  
 والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك  
 المعلوم فتارة يكون ذلك العلم في نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما تحققته فليس الاجمال  
 بأن يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث  
 الاجمال دون التفصيل كانت الحثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح أن الفرع  
 الثاني ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالي كأنه قبل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه  
 اول (المقصود الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل) وهو ظاهر (وقد يعلم بالقوة كما  
 اذا كان في يد زيد اثنان فساءلنا الزوج هو) اي ما في يده (او فرد فانا نعلم) في هذه الحالة (ان كل اثنين  
 زوج وهذا) الذي في يده (اثنان) في الواقع فيكون مندرجا فيما علمنا (فنعلم) في هذه الحالة (انه زوج  
 علما) بالقوة اقربية من الفعل (وان لم تكن تعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام  
 (المندرجة تحت الكليات) منها فانها معلومة بالقوة (قبل ان يتبينه للاندراج) وأما بعد التبين له فانها  
 تكون معلومة بالفعل (فالتجربة) في الشكل الاول (حاصلة في احدي المقدمتين) اعني كبراه حصولا  
 (باقوة) ولا شك أن كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام  
 الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصولا وقاعدة وقانونا وتلك  
 الاحكام الجزئية فروعا لها (المقصود التاسع العلم مافعلي) وهو أن يكون سببا للوجود الخارجي  
 كما تصور امرا) مثل السرير مثلا (موجوده واما انفعالي) مستند من الوجود الخارجي (كما يوجد امر)  
 في الخارج مثل الارض والسماء (ثم تصوره فالفعلي) ثابت (قبل الكثرة والانفعالي بعدها) اي العلم  
 الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة وهي افراد الخارجية والعلم الانفعالي كلي يتفرع على الكثرة وهي  
 افراد الخارجية التي استقيدها ومنها وقد يقال ان لنا كليات الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبني  
 على وجود الطوائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بصنوعاته علم (فعلي)  
 لانه السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات  
 بخلاف علمنا بأفعالنا ولذلك يختلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى بأحوال الممكنات  
 على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الشكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها  
 على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم باعناية الازلية واما علمه تعالى  
 بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغاير له بالاعتبار كما سيرد عليك  
 ان شاء الله تعالى (المقصود العاشر قالوا) اي الحكماء (مراتب العقل) اي استعمل للنفس الناطقة  
 الانسانية (اربع الاولى اعقل الهولاني وهو الاستعداد المحض) لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة  
 (خالية عن الفعل كما لا طمائل) فان لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محض ليس معه



ادراك وليس هذا الاستعداد حاصل لاسائر الحيوانات وانما ينسب الى الهيولى لان النفس في هذه  
المرتبة تشبه الهيولى الاولى الحالية في حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو  
العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها (وانه) اي العلم بالضروريات  
(حادث) بعد ابتداء القطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان  
معين (وما هو) اي ذلك الشرط الحادث (الا الاحساس بالجزئيات) والتنبه لما بينهما من المشاركات  
والمباينات فان النفس اذا احسست بجزئيات كثيرة وارتفعت صورها في آلتها الجسمانية ولاحظت  
نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يقض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه  
علوم ضرورية (ولا تريد بذلك) اي بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات  
قد تفقد) اما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالا كنه) الفاقد للعين في اصل الخلقة (والعنين  
الفاقد لقوة الجماعة) (لا يتصور ان ماهية اللون) التي يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها (و)  
ماهية (لذة الجماع) التي يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها (او) تفقد شرط (للتصديق كاحدهما) اي  
الحس والوجدان (في اقصى الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد لقضايا المستندة الى ذلك الحس  
(او) القضايا (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعها (وكنصور الطرفين) هذا عطف على قوله  
كما أحدهما فان تصور الطرفين (والنسبة) شرط (في البديهيات) اي الاوليات التي هي اقوى  
الضروريات واقلها شرط فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات  
المتوقفة على شروط أخرى ايضا المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من  
الضروريات) اي صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولاحظها (واستخرج منها  
النظريات) ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه  
(وقيل) ليس العقل بالفعل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من انه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد  
استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بالاروية) وتجشم كسب جديد وذلك انما  
يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة تقسانية يقوى بها على  
استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات  
التي ادركها) (بحيث لا تعيب عنه وهل يمكن ذلك) اي حضورها بأسرها مشاهدة للقوة العاقلة  
الانسانية (والانسان في جلباب من بدنه ام لا) يمكن (ففيه تردد) اذ يجوز عند العقل أن يتجرد بعض  
النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث تشهد معقولاتها دفعة واحدة كأنها لمعة برق  
ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة  
فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروفا لامعة والظاهر أن استقرار  
المشاهدة انما يكون في الدار الآخرة واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس  
بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظرية  
على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظرية واحدة هو أن يصير مشاهدا للقوة العاقلة  
ولاشبهة في وقوعه في هذه الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث  
وان كان متأخرا عنه في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو  
العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة قال الهيولى في استعداد  
بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل  
بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واستعداد به غيظه وزواله  
فان الانسان لكونه ممنوا بشواغل بدنه لا يتأق له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد  
يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا



(المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف اجماعاً) من اهل الملة (وانه) اي لفظ العقل (يطلق على معان) فذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف (فقال الشيخ) ابو الحسن الاشعري (هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها) اي سمينا العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) وانما انت البعض نظراً الى المضاف اليه والاظهر أن يقال الذي سمينا على انه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد أن يكون هذا تفسير الكلام الاشعري وزادت المعتزلة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقيح القبيح لانهم يعدونه من البديهيات بناء على اصلهم (واحتج) الشيخ (عليه) اي على ما ذكره (بانه) اي العقل (ليس غير العلم والاجاز تصور انفسكما كهما) اما من الجانبين او من احدهما (وهو محال اذ يمنع عاقل لا علم له اصلاً او عالم لا عقل له) اصلاً فثبت أن العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لانه) اي العلم بالنظريات (مشروط بكل العقل) وكل العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخراً عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) اي العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علماً بكلها) اي بكل الضروريات (فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) في المقصد العشر من أن الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه اننا لانسلم انه لو كان) العقل (غير العلم جازاً لانفسك) بينهما (الجواز لازمهما) فان المتغيرين قد يتلازمان بحيث يمنع الانفكاك بينهما مطلقاً كالجوهر والحصول في الحيز فانهما متغايران ولا مجال للانفكاك بينهما (قال الامام الرازي والظاهر انه) اي العقل (عريضة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والناسم لم يزل عقله وان لم يكن عالماً) في حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية لدخلة وردت عليه قطهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك أن العاقل اذا كان سالماً عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركاً لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد انضح بما ذكر من حال الناسم أن العلم قد يفك عن العقل فلا يتم في التالي في دليل الشيخ كالم تتم الملازمة ايضاً (المقصد الثاني عشر كل عين تعلق بمعلومين فهما) اي ذاك العلمان (مختلفان) عند الاصحاب سوى والدا الامام الرازي سواء (تمائلاً) اي المعلومان كالبياضين (او اختلافاً) كالبياض والسواد (والا) اي وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كائناً ما كانا (لم يجتمعا) لان المثليين لا يجتمعان كالمضادين (واما) العلمان (المتعلقان بمعلوم واحد فثلاثان عند الاصحاب) ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسد أحدهما مسد الآخر (قال الامدي) هذا الذي ذكره من تماثل العلمين حق بلا شبهاه (ان اتحاد المعلوم ووقته) ايضاً فان كلام العلمين حينئذ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (واما اذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين (مثلاً اذا اختلف الوقت لا يؤثر) في اختلاف العلمين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (في) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الامدي (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) اي فيما نحن فيه (داخل في متعلق العلم) اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه في وقت وتعلق به ايضاً من حيث انه في وقت آخر ولا شك أن ذلك الشئ مأخوذ مع احد الوقتين مغاير له مأخوذ مع الآخر واذ تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثمة) اي فيما ذكره من النظر (عارض للجوهر) الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعدد في ذاته (وانما نظير ذلك) الذي ذكره من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (في وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقييد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وأنت خير بأنه لما اقتضى تعدد المعلوم



لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الآن الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت واختلفت به الامدى على أن اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما أن يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعديدا فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فيهما كانا تماثلين والثاني أن يكون قيد للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اى العالم (واما اذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمر) العالمين بشئ واحد (فان قلنا كل من العلمين القاضين بهما) يقتضى الاختصاص بمحله لذاته (اي يقتضى ذاته أن يكون حالا في ذلك المحل دون غيره) فهما مختلفان لان المثليين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات (والاختلفان) كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ماذكر والقرض انه منتف (وسياق لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلاوفاء والسبب فيه أن الامدى اورد هذا المبحث في اوائل ابيكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما مثلان وسياق تحقيق ذلك فيما بعد واشار به الى ما سياتى في اواسط كتابه من تحقيق معنى العاقل والمثليين واثبات ذلك على منكرية فالمصنف تابعه في هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثليين في مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة (المقصد الثالث عشر هل يتقلب العلم الضروري) نظريا (و) العلم (النظري) ضروريا او لا (اما انقلاب الضروري نظريا ففيه مذهب) ثلاثة (الاول قول القاضى وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم) بأسرها (متجانسة) مشاركة في جنسها الذى هو العلم (فيصح على كل) منها (ماصح على الآخر) وقد صرح على بعض العلوم أن يكون نظريا فكذا الباقى (قال الامدى ان سلم) التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون مشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلا شك في الاختلاف بالتنوع والشخص) أما الاختلاف الشخصى فلا ريبه فيه وأما الاختلاف النوعى فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده (فلعل التنوع والشخص يمنع ذلك) الذى صرح على النوع او الشخص الآخر (اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كانا مشاركين في الجنس (ولا) أن يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ماذكره الامدى قلنا قلنا حينئذ أن يمنع التماثل او ينسب منع الصحة الى شخص الافراد المتماثلة كما اشار اليه المذهب (الثاني وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقا (والاجاز الخلق عن الضروري) اذ قدم أن النظر ينافى العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب أن يكون الناظر في ذلك النظرى خاليا عن العلم به وذلك يؤدى الى جواز خلق العاقل الناظر فى العلوم عن العلم باستمالة اجتماع الضدين وبأنه لا واسطة بين النقي والاثبت وبأن الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التى تلزم العاقل (وانه محال بالوجدان) الشاهد بأن امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التى يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لو جاز الانقلاب فى الضرورى لجاز فى الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض أن جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شئ من العلوم النظرية اذ لا بد من اتهامها الى العلم الضرورى دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وايضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على أن ذلك التقدير أعنى انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع وأما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا المذهب (الثالث وهو قول آخر للقاضى وعليه امام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (فى ضرورى هو شرط لكمال العقل اذا العقل) اى كماله (شرط



للنظر) فانه لا يتم الا به (وهو) اى النظر (شرط للنظر) لتوقفه عليه (فيكون النظرى) اعنى  
 الضرورى المذكور الذى انقلب نظريا (شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب) ثلاث بخلاف  
 الضرورى الذى ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت  
 ما فيه (واما انقلاب النظرى ضروريا محضا زائفا) من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بان يخلق الله  
 تعالى علما ضروريا متعلقا به) اى بالنظرى (ومنع المعتزلة وقوعه) يعنى انهم واقفون في التجويز لكن  
 منعوا وقوع الانقلاب (في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العبد مكلف به) اى بالعلم بالله تعالى  
 وصفاته (ولو) انقلب ضروريا (لم يكن مقدورا) للعبد كما مر في صدر الكتاب واذ لم يكن مقدورا له (فبح  
 التكليف به) على زعمهم (ومعقدهم في الجواز) اى معقده المعتزلة في جواز انقلاب النظرى ضروريا  
 هو التجانس وقدمت بما فيه) من أن التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فلاختلاف النوعى او الشخصى  
 قد يكون مانعا من أن يصح على بعضها ما صح على غيره (المقصد الرابع عشر) لا خلاف في استناد  
 العلم النظرى الى الضرورى (وهل يستند العلم الضرورى الى النظرى) اولاهيه خلاف (منعه بعض)  
 من الاشاعرة (لاقتضاه) اى لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضرورى) المستند الى النظرى  
 (على النظرى) فلا يكون ضروريا بل نظريا هذا خلف (وجوزه) اى الاستناد المذكور (بعضهم  
 لان العلم بامتناع اجتماع الضدين) ضرورى ومع ذلك (مبنى على وجودهما والعلم به) اى بوجودهما  
 (ابن ضروريا) لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضرورى  
 (ولذلك ثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون هذه الصفات  
 المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فن لا يعلم وجود الاضداد كالواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم  
 بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضرورى الى النظرى (ومن) اجاب عن هذا الاستدلال  
 بأن (منع العلم به) اى بامتناع اجتماع الضدين بناء على أن العلم هو اعتقاد الشيء على ماهو به والمستحيل  
 ليس بشئ (فهو مكابر) اى مانع مقتضى عقله (ومنافض لقوله) فان حكمه بعدم معلومية ذلك  
 الامتناع يستلزم العلم به كما مر في اوائل الكتاب (بل الحق) في الجواب عنه (انه) اى العلم بامتناع  
 اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود اطرافه  
 (واما انصورهما) اى تصور الضدين (فهم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضرورى  
 هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظرو فكر) وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه (ثم) ان قلت  
 تصور الضدين كالسواد والبياض نظرى قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضرورى  
 المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظرى هو تصورهما قلت (انه قد يكفي فيه) اى في العلم بامتناع  
 اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضروريا) فلا يكون حينئذ  
 التصديق الضرورى مستندا الى تصور نظرى (فالخاصل ان هذا نزاع لطى مرجعه الى تفسير  
 الضرورى) فان فسرنا التصديق الضرورى بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظرى كما مر  
 جاز أن تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغناء حكمه  
 عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد العلم الضرورى الى التصور النظرى وان فسرناه بما لا يتوقف  
 على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير  
 ضرورى فان عد نظريا لزم كساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة  
 بينهما (وكذا توقفه) اى توقف العلم الضرورى (على ضرورى آخر) فيه خلاف راجع ايضا  
 الى تفسير الضرورى (فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضرورى على  
 ضرورى آخر (وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظرى جاز) توقف الضرورى على ضرورى آخر  
 فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف



يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم ما سبق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك أن تجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للزاعين معافان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظريتناول التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذا اريد انه لا يتوقف على نظريتنا انه او يكون كاسباله بالذات (المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه) اي المستحيل (ليس بشئ والمعلوم شئ) فهو هنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له (قال الامام الرازي هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما يتعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له (قال الامدي له ان يصطلح على ان لا يسميه معلوما) اي يصطلح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف (والانصاف ان لا تنطق بكلمة تخرج من فم اخيك سوء) اي الخطأ (قطب) عطف على أن لا تنطق (له) اي لذلك الخارج من فيه (محملا) في الصحة (ما استطعت ولا يحمل كلامه) اي كلام ابي هاشم الذي نقل عنه (على ما صرح به ابن سينا في الشفا من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) اي ليس لنا سبيل الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه (فلا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين) او الضدين (فصوره) اي تصور المستحيل (اما على سبيل التشبيه بأن يعقل مثلا) (بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقابلة والتشبيه (واما على سبيل النقي بأن يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل بخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك البارئ تعالى فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بأن يعقل شئ نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النقي بأن لا يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجملة فلا يمكن تعقله) اي تعقل المستحيل (بماهية) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية او العامة وعلى هذا قول ابي هاشم معناه أن هناك علما وليس له معلوم يتعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفت ويحتمل أن يقال معناه أن هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا (المقصد السادس عشر محمل العلم الحادث) سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات (غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز) عندهم عقلا (ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحياة والعلم فاي جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما (لكن السمع دل على انه) اي محمل العلم (هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكر لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها) او آذان يسمعون بها وقال افلا يدبرون القرآن ام على قلوب اقوالها) هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعة قضاوا باستحالة بقاءه كسائر الاعراض عندهم وأما المعتزلة فقد اجعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم أن لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب والعقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محمل الكليات النفس الناطقة



المجردة بذاتها عن المادة وتوابعها وان كانت متعلقة به اى متصرفه فيها ومدة اهلها (ومحل الجزئيات)  
 المادية (المشاعر العشر) اى الحواس (الطاهرة والباطنة وسن فصلها) اى الناطقة المجردة  
 واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) تاما وانما بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكها بحسب  
 الطاقة البشرية (ومنهم) اى ومن الحكماء (من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة  
 ولكن) ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجسمانية (فانها) اى الناطقة (محكم  
 بالكلية على الجزئ) في مثل قولك زيد انسان (ولا بد ان تكون عادلة لهما) لان الحاكم يجب ان يحضره  
 المحكوم عليه والمحكوم به (وسبأنى الكلام فيه) اى فيما ذكرناه فانه سمين لك في مباحث النفس  
 ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها  
 فتلاحظها النفس من هناك (النوع الثالث) من انواع الكيفيات النفسانية (لارادة وفيها) اى في  
 الارادة وفي بعض النسخ وفيه اى في هذا النوع (مقاصد) سبعة (لاول في تعريفها قيل انها) اى لارادة  
 (اعتقاد لنفع او ظنه) والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية  
 فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجع على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته (وقيل)  
 ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما لارادة فهي (مبيل يتبع  
 ذلك) الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه وليست الارادة من قبيل  
 الاعتقاد والظن (فانما نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الهلاكي فيه جلب نفع او دفع ضرر ميل اليه)  
 مترسعا على ذلك الاعتقاد (وهو) اى الميل الذي نجده (مغاير لعلم) بالمانع او دفع الضرر ضرورة لا شبهة  
 فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يمتنع النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا  
 الميل وقد اجيب عن ذلك بانما لا ندعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد  
 نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا مانعة مانع من تعب او معارضة  
 والميل الذي ذكرتموه انما يحصل ان لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة  
 اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون  
 الواصل اذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من تعريف الارادة انما هو على رأى المعتزلة (واما) الارادة  
 عند الاشاعرة فصفة مخصوصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه فنحن لا نكره  
 في الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصوصة لاحد المقدورين)  
 بالوقوع (وسندين) في المقصد الثالث من هذا النوع (انها) اى الصفة المختصة المذكورة (عبر الميل)  
 وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله  
 في العاين) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل  
 (المقصد الثاني الارادة القديمة توجب المراد) اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه  
 لم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته (اتفاقا) من اهل الملة والحكمة ايضا واما اذا تعلقت  
 بفعل غيره فمخلاف المعتزلة القائمين بأن معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به  
 كما في العصاة (واما) الارادة (الحادثة فلا توجب اتفاقا) بمعنى ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله  
 فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه  
 وجماعة من متأخري المعتزلة (وجوز النظام) والعلاف وجعفر بن حرث وطائفة من قدماء المعتزلة  
 البصرة (ايجابها) اى ايجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصدا الى الفعل وهو)  
 اى القصد الى الفعل (ما نجده من انفسنا حال الاجداد) اى حال ايجادنا للفعل (لا عزم عليه) لان  
 الارادة اذا كانت عزيمة على الفعل لم توجب المراد (فانه قد تقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور ايجابه  
 اياه واستدلوا على ذلك بان العزم يوطئ النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم)



الذي هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيئاً فشيئاً (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول  
التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارباً) للفعل (ولا قصداً) اليه  
(بل) يكون (جزمياً بأنه سيقتصد) الفعل فيكون متقدماً على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك  
العزم أي الجزم (زوال شرط) من شرائط الفعل (او حدوث مانع) من موانعه فلا يوجد الفعل بعده  
ايضاً واذا لم يكن التوطين البالغ حداً للجزم موجباً للفعل فالذي لم يبلغه كان أولى بعدم الإيجاب فهو لا  
اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمته هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنته هي  
القصص وجوزوا إيجابها إياه وأما الاشاعة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امراً مغايراً لها  
(المقصود الثالث الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل يتبعه) وذلك لان الارادة توجد  
بدونها فلا تكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضاً فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلاً (خلافاً  
للمعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) في وجود الارادة بدونهما (ان الهارب من السبع اذا عثر)  
أي طهر (له طريقان متساويان) في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة منه (قانه) مع كونه ملجأ  
في الهرب (يختار احدهما) بارادته (ولا يتوقف) في ذلك الاختيار (على ترجيح احدهما للنفع) بعقده  
(فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما) على الآخر (بمجرد الارادة لا أقول لا يكون للفعل مرجح) على  
عدمه فان الهارب بارادته يرجح إياه على تركه (بل) أقول (لا يكون اليه) أي الى الفعل (داع) باعث  
للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة انه من دهشة) وحيرته (لا يحطريه) باله  
طلب مرجح (يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة) (و) معلوم بالضرورة  
ايضاً (انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان  
عنده قدحان ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه قانه يختار احدهما بلا داع ليرحمه في اعتقاده)  
على الآخر (وكذلك جاعع عنده رغيفان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير  
داع يدعو اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون  
الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده  
الطرفان لا يرجح) باختياره (احدهما) على الآخر (المرجح) يختص بذلك الطرف فادام الاستواء  
لا يتصور منه ترجيح اصلاً (والجواب منع الضرورة المعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة) فاننا نعلم  
بالضرورة وجود ترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققته فان قيل من البين أن الفعل في هذه الامثلة  
راجع على الترك فلا تساوى فيها بينهما قلنا سلوك احدا الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس  
فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو أن يتركه سالكا  
للآخر وايضاً السلوكان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم  
للمعتزلة أن يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد في هذه الصور المقروضة من مرجح  
بحسب اعتقاده اذ لو لم يختار شيئاً مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك  
الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سبباً لعدم استنبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك  
لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين  
في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر  
والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وامامه القديح والرعيفين فيختار  
ما هو الاقرب الى اليمين (المقصود الرابع الارادة مغايرة للشهوة) التي هي تو فان النفس  
الى الامور المستلذة (لوجهين الاول الارادة قد تعلق بنفسها دون الشهوة) فانها لا تعلق بنفسها  
بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الارادة كما قيل لمريض مات شهياً فقال اشتهى  
أن اشتهى أي اريد أن اشتهى (وفيه) أي في هذا الفرق (نظر تعرفه) انت (مما اخترناه) في الارادة



(من التعريف) يعني انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتقد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعل من الأفعال او في ميله اليه ففعله ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بما اختاره من انما صفة مخصوصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والاحتياج حصواها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا أن يذكر هذا الفرق على تقدير اعتبار الله تعالى آياتنا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في أن تلك الارادة المتسدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا او جبهه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذا كرهه الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مریدا لها بارادة اخرى (الوجه الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء كرهه) غاية الكراهة (فيشره ولا يشتهي بل يتفرغه) وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريد اذا علم أن فيه هلاكة فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فينبغي ما عوم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الرها دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منقور عنه (المقصود الخامس انها) اي الارادة (غير التي فاتها لا تتعلق الا بمقدور مقارن) لها عند اهل التحقيق (والتي قد يتعلق بالحال) الذاتي (وبالماضي) وقد توهم جماعة أن التي نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع اوشك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على أن التي غير الارادة (والميل الذي يسمونه ارادة) كما مر (هو التي اشبه منه بالارادة) فتأمل (المقصود السادس قول الشيخ) الاشعري وكثير من اصحابه (ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة الشيء (غيرها) اي غير تلك الكراهة (فاما نلتها اوضدها فلا تجتمعها) لاستناع اجتماع المتماثلين والمتضادين (واما مخالفاتها) اي امر لا يماثلها ولا يضادها (فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحدة منهما ضده الاخرى (اذا المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحركة المخالفة للسواد فانها تجتمع مع وبجامع البياض ايضا (واكن) ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشيء ارادة الضد) فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادته ما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته (وانه) اي اجتماع كراهة الضد مع ارادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ انا (لانسلم ان المخالف للشيء يجامع ضده بل واز تلازمهما) اي تلازم الشيء ومخالفه بأن يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك أن الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه (و) جواز (دون الشيء) الواحد (ضدا للمتخالفين) وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضده ما يخالفه والابلحاز اجتماعه مع ضده (كالنوم هو ضد العلم والقدرة) المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما (ثم ما ذكرتم) من الدليل (وان دل) بظاهره (على ما ادعيت فغند بما يفيقه وهو أن شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا) وضرورة (وقد لا يشعربه) اي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز أن يخطر شيء بالبال وتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده (فتفن) حينئذ (الارادة) المتعلقة بالشيء (عن كراهة الضد فلا تكون) الارادة (بنفسها وبالجملة) فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصل مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع أن الارادة عين الكراهة على الإطلاق بل ادعى أن ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك أن مثل هذا الكلام



مما لا يلتفت اليه (واذا ظهر التغير) بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه (فهل الارادة مستلزمة لكراهة  
 الضد) لا مطلقا اذ قد تبين ان كلاهما عن الكراهة في بعض الصور بل (بشرط الشعور به) اي بالصد  
 (مختلف فيه قال القاضي) ابو بكر (و) الامام (الغزالي مستلزمة) اي ارادة الشيء مع الشعور بصد  
 تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز ان يريد) الشخص  
 (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح)  
 على نفع الاخر فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة  
 باعتقاد النفع او ما يتبعه وأما اذا فسرت بصفة مخصوصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة  
 فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا (المقصود السابع قال القاضي) من الاشاعرة (وابو عبد الله  
 البصري) من المعتزلة (الارادة تميم متعلقة بصفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا  
 او قولاً (فلا فعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بارادته لله تعالى (ومعصية) كالسجود بارادته للصنم  
 (ولاقول) تفيد (كونه امر او تهديد او اذعان ارادة) اي القاضي والبصري (انها) اي الارادة (تفيد)  
 متعلقها بصفة ثبوتية) موجودة في الخارج (منع) كون الارادة كذلك (وما ذكرناه) من كون الفعل  
 طاعة او معصية وكون القول امر او تهديدا وصف (اعتباري) لا يتحقق له في الخارج (كيف والقول  
 لا وجود لجملة) معا (فكيف تقوم به صفة) وجودية وان اراد الله ان يفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك  
 مما لا ينزع فيه ولا يتصور في ذكره من زيد فائدة (النوع الرابع) من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه  
 مقاصد) اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما استطلع عليه (الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق  
 الارادة فخرج) من هذا التعريف (ما لا يؤثر كالعلم) اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه  
 (و) خرج ايضا (ما يؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة) بالباطن العنصرية (وقيل) القدرة (ما هو  
 مبدأ اقرب للافعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر  
 بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فاما مبادى الافعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها  
 بعيدة اكونها مبادى لها باستخدام الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافعال  
 ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ  
 لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب  
 لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامهما ايهااها انها تهيئهما للتأثير  
 في هذه الافعال وهذا الانهاض اشبهت افعال كالفاسر في الحركة القسرية فانه يستخرج طبيعة المقصور  
 للتحريل فكانت بحسب الظاهر داخله في المبدأ وخارجة بالقريب (فالنفوس الفلكية قدرة على) التفسير  
 (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا  
 كتناول القوة ايهااها او ايرادها بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لا نفسه الجوهرية وان كان مستبعدا  
 جدا (دون) التفسير (الثاني) لانها ليست مبدأ لافعال مختلفة بل افعال واحدة على نسبة واحدة مع  
 الشعور به (والنفوس النباتية) هكذا في النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس  
 النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للمخلص  
 (بالعكس) فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لافعال مختلفة دون التفسير الاول  
 اذ لا شعور لها بافعالها (واما) القوة (الحيوانية فقدرتها على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق  
 الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة (واقوى العنصرية) سواء اريد بها ما هو صورة مقومة لها في  
 الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب  
 كالصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفريون او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست  
 قدرة على التفسيرين) اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل هي على نهج واحد (ويرد



عليهما) أي على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعر (فانها لا تترثر) في فعل اصلا  
فلا تدخل في التفسير الاول (وليس مبدأ الاثر) قطعا فلا تدخل في التفسير الثاني (و) ان كان لهما  
عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسبوا والدليل) على أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة (انه لو كان  
فعل العبد بقدرة) وتأثيرها فيه (وانه) أي والحال أن فعل العبد (واقع بقدرة الله) أي قدرته تعالى  
متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لماسنبرهن على انه تعالى قدر على جميع الممكنات) بل  
جميعها صادرة عنه (فلو أراد الله شيئا) من الافعال المقدورة للعباد (واراد العبد ضده لم اما وقوعهما)  
معا فيلزم اجتماع الضدين (او عدمهما) معا ولا شئ أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر  
فاذا لم يقع واجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا  
محالا (او كون احدهما عاجزا) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضا محال (لا يقال  
بختارانه يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اتم) من قدرة العبد (الآثر اتم اعم) من التعلق بها بما لا يتصور  
تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها في هذه  
الصورة المفروضة مانع اقوى منها اعني قدرة الله تعالى ولا يمكن أن يقبل مثل ذلك في دليل التمانع على  
الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والنقص لا يكون الها ويجوز أن يكون عبدا (لانا نقول  
عموم لقدرة لا يؤثران تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له في هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق  
قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء فكون  
تأثير احدهما مانعا من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين  
بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز أن يكون احدا قادرا على قدرته عليه من الآخر مع تشاركهما  
في كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (وبهذا  
الدليل) الذي نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بمعينه نفي جهنم) اقدرة (الحادثة) يقال لو كان للعبد قدرة  
على فعل مع أن ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض أن الله اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره (وانه)  
أي ما ذهب اليه جهنم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية (عقو) ونجاوز عن الحد (في  
اجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وانه) أي ما ذهب اليه (سكبرة) ايضا ودفع لما هو  
معلوم بالبدئية (لان الفرق بين الصاعد) الى موضع عال (بالاختيار) بين (الساقط عن علو شروري  
فالاول له اختيار) أي له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة  
واختيارا (دون الثاني) ان ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (وبتدفع الاشكال) اللازم من تمنع  
قدرة الله وقدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) أي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه  
من الغلو (فان قول) جهنم (لانريد بالقدرة الا الصفة لمؤثرة واذلا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) ايضا  
(كان منازعا في التسمية) فانا ثبتت للعبادات الصفة المعلوم بالبدئية ونسبها لقدرة فاذا اعترف جهنم  
بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معناه في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة  
وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وما هيبتها انما صفة مؤثرة منعناه بأن التأثير من نواحي القدرة  
وقد ينفل عنها كما في القدرة الحادثة عندنا لمقصدا لثاني هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين  
البصري) من المعتزلة (مطلقا) قيل معناه من غير تفصيل بين أن يكون القادران مؤثرين او كاسيين  
او احدهما مؤثرا والاخر كاسيا ويرد عليه أن ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسية بل هذا  
مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل أن يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق  
والمخلوقين وكأنه نظر الى أن دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا  
بلا مرجح كما في تعدد الآلهة وأما في غير فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز أن يكون احد  
المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الا قدرتهما كما (و) جوزه (الاصحاب) لا مطلقا بل بين



قادر خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة لا بعد غير مؤثرة) في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسباً مقدور الله تعالى تأثيراً (ومنعاً المعتزلة) اي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقاً (بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة (فيلزم امانع) على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمحذورون من اصحابنا) لكون مقدورين قدرة كسبة وقدرة مؤثرة كما مر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين (قدرتين مؤثرتين للمانع و) على امتناع مقدورين (قدرتين كسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلاً متعلقاً) (لقدرة الحادثة وانها) اي القدرة الحادثة (لا تتعلق بفعل خارج عن المحل) اي محل ثبت القدرة الحادثة (فلا يقدريه على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد) بل يكون كل واحد من الاثنين محلاً لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كسبتين على فعل واحد شخصي (المقصد الثالث) اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة صفة وجودية يتأني معها الفعل بدلا عن الترتل والتزل بدلا عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر ان قدرة الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الآفات) فجعلها صفة عدمية قال (فن اثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعليه البرهان) واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيم التزاع (وقال ضرار ابن عمرو وهشام بن سالم انها) اي القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة و القدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) اقدرة (بعض المقدور) وفساده اظهر من أن يخفى (المقصد الرابع اختلف في طريق اثباتها) اي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الاشاعرة وهو (انها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما انبرنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن عاقل ضروري فانما نجد حالة الصعود امراً ثابتاً الهادون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار (وقال الهمداني من المعتزلة هو) اي طريق اثباتها (تأني الفعل) اي تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فاذا علمنا تيسر فعل من موجود ونعذر من غيره علمنا أن القول له قدرة دون التأني (فما الممنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأني منه الفعل) حال كونه ممنوعاً عنه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأني الفعل (فان قال) الهمداني (بتأني الفعل) منه (اي من الممنوع) بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز بتأني منه الفعل بتقدير ارتعاشه امانع وهو العجز (فيلزم أن يكون العاجز قادراً فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجهة له ولا شك أن الممنوع موصوف بما يصححه الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر عليه ما دام على حاله ما اذا فرض زوال ما بهما يتأني الفعل منهما فنزل وجود المصحح مع احدهما دون الآخر (وقال) ابو علي (الجبني هو) اي طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزماً للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرته (اجماع المقصد الخامس قول الشيخ) واصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل) اي انها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبيله) فضلاً عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) بل يمنع وجوده فيه (والا) اي وان لم يمنع وجوده قبله بل امكن (فلفرض) وجوده فيه (فهى) اي فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي (حال الفعل هذا خفي) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارناً له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدماً وغير متقدم فقد لم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكناً اذ الممكن لا يستلزم



لا يستلزم المستحيل بالذات وإذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل محال لا يتصور فتعين أن تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لا ندعي أن القدرة إذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم إمكان وجوده فيه بل نقول (القدرة في الحال) انما هي (على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو) أي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعي إمكانه) أي إمكان الفعل (في الحال بل في ثاني الحال) فلا يضر بما ذكرتم من أن الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا الايقاع) الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وإيجاده اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل) على معنى أن التأثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل (فمحال) أي فالايقاع محال (في الحال لما ذكرنا) من أن حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير للقدرة فيه فلا ينعى ايقاع آخر (ولم اتسلسل) بأن يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون ان الايقاع محتاج الى ترجيح قطعاه وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) أي فيما ذكرناه من دلائل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) أن حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذ لا شك انه تنافي) لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وأن لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معالكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي صلا بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لا بأن يجتمع فيه مع عدمه (بل بأن يفرض خاؤه) أي خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) في نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس محال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فانه محال بشرط قيامه أي بمنع كونه قائما عدا معا) فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه (ولا يمنع) قعوده (في زمان قيامه فانه لا يستحيل ان يعدم قيامه ويوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ في أن القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالجبار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم (القدرة قبل الفعل) وتتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة (فمنهم من قال يبقاها حال) وجود (الفعل وان لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) أي على ذلك الفعل لا امتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها (فمنها شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المتدورة (ومنهم من ساء) أي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على أن القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه (وجوه الاقول أن تعلق القدرة) بالفعل (معناه) الايجاد وإيجاد الموجود محال) لانه تحصيل الحاصل بل يجب أن يكون الايجاد قبل الوجود وهذا صريح أن يقال اوجده فوجد (قلنا) هذا مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (ايجاد) أي ايجاد الموجود (بذلك الوجود) الذي هو أثر ذلك الايجاد (جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود) الذي هو به موجود في زمان لايجاد (مستندا الى الموجد) ومتفترعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد



الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من أن التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه  
 بحسب الذات وهذا التقدم هو الصحيح لاستعمال الفاء بينهما الوجه (الثاني) ان جاز تعلق القدرة  
 بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقي) حال بقاءه والثاني باطل ببيان الملازمة أن المانع  
 من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا  
 او نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعقت به  
 حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لهما في الاوقات في احكام الانفس (فلما قلنا اننا نلزم  
 تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (او نفرق) بين الحادث والباقي بما تبطل  
 به الملازمة المذكورة اعني (باحتمياج الموجود عن عدم الى المقضي) لوجوده (دون غيره) وهو الباقي  
 ومعناه أن الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم تعلق به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده  
 هذا خلف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم تعلق به القدرة لبقى على الوجود  
 وليس بمحال لكونه مطابقا لواقع (او تنقض) دليلهم (اولا بتأثير العلم في الاتقان) فان المؤثر في  
 اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العلية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما للاتقان حالة البقاء  
 وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلا) فان الفعل  
 مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في  
 اتصافه بالعلوية حال البقاء (و) تنقضه ثالثا بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) اي يوجبون مقارنتها  
 للموجود (حال حدوث دور البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال  
 الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الامدي ولوراء والفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة  
 لم يجدوا اليه سبيلا الوجه (الثالث انه) اي كون القدرة مع الفعل لا قبله (يوجب حدوث قدرة الله  
 تعالى او قدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث  
 قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته اولية اجماعا ومتعلقة في الازل بحدوثه  
 وقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك متمعا في القدرة الحادثة لكان متمعا  
 في القديمة ايضا (اجيب) عن ذلك (بان الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق به) ان القدرة القديمة  
 قول المصنف (وفيه) اي في هذا الجواب الذي ذكره الامدي (نظر ادفيه انهم) لمذهب الخصم  
 اعني وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكره) في الجواب (بيان بسبب) الذي به كان المقدور  
 متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل  
 الفعل مع تعلقها به واجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقاتلتهم قلت  
 وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البدئية فلا بد أن يقال هناك تعلق معنوي غير  
 كاف في وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (وابضا) ان اصنع  
 تعلق القدرة بالفعل في الازل لا يمنع كون الفعل ازليا (فالتعلق) اي تعلقها بالفعل (قبله بزمان)  
 سناه (لا يمنع فيرد الاشكال بحسبه) اي بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل  
 الفعل ومتعلقة به ايضا قبل بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب أن يقال القدرة  
 القديمة الباقية مخالفة في الماهية بقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاءها عندها فلا يلزم من جواز تقدمها  
 على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعقبا معنويا لا يترتب  
 عليه وجود الفعل وانما تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موحبا لوجوده فلا يلزم من قدمها  
 مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فادفع الاشكال بحذفه الوجه (رابع) ان كانت القدرة على الفعل  
 معه لا قبله (يلزم ان لا يكون الكافر) في زمان كفره (مكتسبا لا يمتد لانه غير مقدور له) في تلك الحالة  
 المتقدمة عليه بل نقول يلزم أن لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة



فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذه عنه هو كون  
ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذه عنه بعدم الفعل  
المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولو جوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجز  
تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه  
غير مقدور وقد فرضنا له لا يصلح مانعا (فلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق  
المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن  
وجوده مقدورا له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من  
جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها (وبالجملة) فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف  
عندنا ان يكون هو (اي ذلك الشيء) متعلقا بالقدرة او يكون (ضده) متعلقا بها وهذا الشرط حاصل في  
الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه  
كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما  
ما ذكره من قصة الاعذار وجوب قبولها فبني على قاعدة التحسين والتقيج العقليين وسيأتي بطلانها  
(فروع للمعتزلة) مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (الاول هل يحلوا القادر عن جميع مقدوراته  
جوزها ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائي بخوزه) اي الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود  
(المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد) اي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة  
وجوزه في الافعال المولدة وقد تميز ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعة \* الفرع  
(الثاني) انهم اتفقوا على انه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه (الى آلة كاقامة  
بالجمل) اي كلافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج) في وقوعه الى آلة (كالخارجة  
عنه) اي كلافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحرك اليد وعند الاشاعة ان القدرة  
الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها الفرع (الثالث) اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة (اي يستحيل ان توجد  
القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (فقبل القدرة) الحادثة (تتعلق  
بالفعل عقيبها) اي هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة  
الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا  
(وقبل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) اي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في  
الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الامدي ثم  
ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال (القاعل في الحالة الاولى) التي وجد فيها  
القدرة دون الفعل يقال في حقه (يفعل وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (يفعل)  
ولا يقال بفعل (و) قال (ابنه) يقال (في) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (في) الحالة (الثانية يفعل و)  
قال (ابن المعتز) يقال (يفعل مطلقا) اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد  
العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال تبادر منها الحال وكأن ابن المعتز  
اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال الفرع (الرابع قال) ابو الهذيل (العلاف  
القدرة على افعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على افعال الجوارح) يجب ان  
تكون (قبليها) قال الامدي هذه وامثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها باوائل  
النظر فيها والاشغال بها تضيق للزمان في غير مهم فلذلك اعرضنا عنها (المقصد السادس الممنوع  
عن العمل هل هو قادر عليه) حال كونه ممنوعا عنه (منع الاشاعة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل)  
فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادر عليه في حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) اي  
يكون الممنوع قادرا على الفعل (المعتزلة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز بضاد القدرة)



دون المقدور (والمنع) بعكسه فإنه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) ويتنافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضادا) بنسبه (للمقدور) كالسكون بالنسبة إلى الحركة المقدورة (أو) وجوديا (مولدا لضده) أي ضد المقدور كالأعمدات الثقيلة المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (أو) كان (عدميا) كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فإنه ينافي وجود الأحكام دون القدرة عليه (وآذعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيّد) أي قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلا وبين المقيّد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لأن كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك إلا بأن المقيّد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا أيضا إن الصحيح السالم عن الآفات إذا قيّد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيّد (وذلك لأنه لم يتبدّل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة) حال القيّد الذي ليس هو ضدّا لها فوجب بقاء قدرته قطعاً (و) الجواب عن الأول أن يقال (عندنا لافرق) بينهما (الأمّا يعود إلى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) أي في المقيّد حال ارتفاع القيّد فإن هذا الارتفاع معتاد (وعدمه) أي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فإن ارتفاع زمانه غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثاني أمّا (تمنع عدم تبدل صفاته) حال القيّد (فإن الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيّد أو خلة فيه حال كونه مطلقاً ما شياً (ولا حاجة) لانتفاء القدرة في المقيّد (إلى طرق ضده) من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه \* (المقصد السابع قال الشيخ) وأكثر أصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لا قبله (أنها) أي القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) ولازم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا إن القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقاً) سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معاً ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدور واحد وذلك لأنهم مع المقدور ولا شأن أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين مناهجاً لما نجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراتها) المتضادة وغير المتضادة (وقول أبي هاشم) من بينهم (متعدد) تردد أفاضلنا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالأعتقادات والآراء ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فإنها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الأعتقادات والحركات وغيرها (و) قال (تارة أخرى كل واحدة منهما) أي من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التي هي أفعال القلوب والجوارح (جميعاً غير أن كلا) منهما (لا يؤثر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة) أي يمنع إيجاد أفعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الأفعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها) معاً (دون) القدرة (العضوية) فإنها تتعلق بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب (وقال ابن الراوندي) من المعتزلة وكثير من أصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلاً) لا معاً واجعت المعتزلة على أنها (أي القدرة الواحدة) (تتعلق بالمتماثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الأزمنة والأوقات (مع اتصافهم) بأسرها (على أنه لا يقع بها) أي تلك القدرة الواحدة (مثلاً في محمل) واحد (في وقت) واحد (وانهم) أي المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا إليه) من تتعلق القدرة بالضدين (الضرورة إذ لا معنى لقدرة إلا التمكن من الطرفين) أي طرفي الفعل المقدور (ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل) وتركه الذي هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) ومجبأ إلى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) أي على كون



المكلف قادراً متمكناً من الفعل (بنيت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية  
 والقبالية واذا ثبت تعلقها بالمضادات فتعلقها بغيرها اذ لا واجب عن ذلك بأنه ان اريد بكونه  
 مضطراً أن فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به أن مقدوره ومتعلق قدرته متعين وأنه لا مقدور له  
 بهذه القدرة سواء فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطراً فان الاضطرار  
 بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى أن من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن  
 التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك  
 عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا أن القادر على الشيء لا بد أن يكون قادراً على ضده قلنا جاز  
 أن تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة  
 التي هي مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة  
 احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر (ولاشك ان  
 نسبتها) اي نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهي قبل الفعل و) القدرة (تطلق) ايضاً (على القوة  
 المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولاشك انها) اي القوة المستجمعة (لاتعلق بالضدين) معا والاجتماع  
 في الوجود (بل هي) اي القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرهما بالنسبة الى) المقدور (الاخر)  
 سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعينة في وجود المقدورات  
 المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يميز وجودها من بين المقدورات المشتركة  
 في تلك القوة المجردة الا ترى أن المقصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لان  
 وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعري (اراد بالقدرة لقوة المستجمعة)  
 لشرائط التأثير فلذلك ~~كما بانها مع الفعل وانها لاتعلق بالضدين~~ (والمعتزلة) ارادوا بالقدرة  
 (بمجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع  
 بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة  
 عند الشيخ فكيف يصح أن يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضاً يلزم  
 من تفسيرها بهذه القوة أن يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشئ لان  
 مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هي في انفسها متخالفة بالماهية او بالهوية \* (المقصد  
 الثامن المعجز عرض) موجود (مضاد لقدرة) باتفاق من الاشاعرة وجهور المعتزلة (خلافاً  
 لابي هاشم في آراءه حيث ذهب الى انه) اي المعجز (عدم القدرة) ونقي كونه معنى موجوداً  
 مع انه معترف بوجود الاعراض (و) خلافاً (للاصم) فانه نقي كون المعجز عرضاً موجوداً (من حيث)  
 (انه نقي الاعراض) مطلقاً (لنا) في اثبات كونه وجودياً (التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع) من  
 الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمناً وكونه ممنوعاً من القيام مع سلامته وما هي  
 الا أن في الزمن صفة وجودية هي المعجز وليس هذه الصفة في الممنوع (ولابي هاشم ان يجعلها) اي  
 التفرقة الضرورية (عائدة الى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على رآيه  
 كما مر قال الامام الرازي لا دليل على كون المعجز صفة وجودية وما يقال من أن جعل المعجز عبارة عن عدم  
 القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال  
 باقياً وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالمعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض  
 للاعضاء وتكون القدرة اولى بأن لاتكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة  
 بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتكسك او بما هو عليه له وجعل المعجز عبارة عن عدم  
 تلك الهيئة ~~كانت~~ القدرة وجودية والمعجز عدمياً وان اريد بالمعجز ما يعرض للمرئش وتمتاز به  
 حركة الارتماش عن حركة الاختيار فالمعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا



بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري في الأصح من قوليه (العجز انما يتعلق بالموجود)  
 دون المعدوم على قياس القدرة (فالمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) المعدوم (فان  
 التعلق بالمعدوم خيال محض) لا عبرة به أصلا واختار على هذا القول أن العجز لا يسبق المجوز عنه  
 ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (انه) أي العجز (انما يتعلق  
 بالمعدوم) دون الموجود (وإليه ذهب المعتزلة وكثير من أصحابنا) وعلى هذا قال من عاجز عن القيام  
 المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا إليه بحيث لا سبيل له إلى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه)  
 أي تعلق العجز (بالضدين مرع ذلك) أي يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجوز  
 تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة  
 بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المجوز عنه في هذا القول وأما على القول الأول  
 فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت (معقد القول الأول) الذي هو الأصح (انه) أي العجز (متعلق بالقدرة)  
 في جهة التعلق (فتعلقهما واحد) والامتناع في التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون  
 العجز متعلقا به أيضا وتطير ذلك الإرادة والكراهة فانهما متضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف  
 متعلقهما لم يتضادا (و) معقد القول (الثاني) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام)  
 مع انه معدوم قال المصنف (ولو قيل) في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم  
 يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن) أي يلزم أن لا يكون المتحدى بمعارضة عاجزا عن الاتيان  
 بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله (وانه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه  
 عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) ايضا لان العقل يحكم بأن المعارضة انما تكون  
 بالامثال لا باعدامها (اكان حسنا) جدا (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بأن العجز يقال باشتراك  
 اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما في المرنش  
 فإزمن عاجز عن القيام بالمعنى الأول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون  
 بالمعنى الأول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ يقي قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه (المقصد  
 التاسع المقدور هل هو تبع للعلم او للإرادة للمعتزلة فيه خلاف فن قال) منهم هو (تبع للإرادة فلانه)  
 أي كون المقدور تبعاً للإرادة (حقيقة القدرة) ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الإرادة فيكون  
 المقدور تبعاً للإرادة قطعاً (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) في صناعة زاولها مدة  
 مديدة (يصدر عنها افعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) أي لا يقصد تفاصيل اجرائها ولو قصدتها  
 لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الخادق (يراعى دقائق) كثيرة  
 (في حرف واحد) بلا قصد اليها (ولو لاحظها) وقصد اليها (لفانه كثير منها) وأما الاشاعة فقد حكموا  
 بأن مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بإرادته المتعلقة بتفاصيلها (المقصد العاشر هل النوم ضد القدرة  
 فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدورا له او ليس ضدتها فجاز أن يكون فعله مقدورا له فنقول) اتفقت  
 المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز (صدور الافعال المحكمة  
 القليلة) منه (بالجربة) ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (فقيل هي مقدورة له) وان كان  
 لا علم لها فان النوم لا يصاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال  
 الأستاذ أبو اسحاق هي غير مقدورة له) فان النوم يصاد القدرة كما يصاد العلم وسائر الادراكات  
 (وتوقف القاضي) أبو بكر وكثير من أصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكنتة للنائم ولا بكونها  
 ضرورية له بل كلاهما محتمل بل ترجيح قال الأمدى قد ندعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة  
 للنائم من حيث انما تفرق بين ارتعاديده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما تفرق بينهما  
 في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها



في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي  
 نوع حرازة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلامكتسبا في حق  
 المستيقظ فاعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل أن يقول اذا كان النوم  
 مضادا للعلم وبقي الادراكات فاذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله  
 (واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين) اي جمهورهم (اما عند المعتزلة فافقد شرائط الادراك) حالة النوم  
 (من المقابلة وانبات الشعاع ونوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك  
 من الشرائط المعتبرة في الادراكات فمما يراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات  
 الفاسدة والاهام الباطلة (واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا) في الادراك (شيئا من ذلك) اي مما ذكر  
 من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلا نه) اي الادراك في حالة النوم (خلاف العادة) اي لم يجز عاداته  
 تعالى بخلاف الادراك في الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد الادراك) فلا يجامعه فلا تكون الرؤيا  
 ادراكا كحقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ ابو اسحق) انه (اي المنام) ادراك حق  
 بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه) في نومه (من ابصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات  
 وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) في يقظته من ادراكاته (فلو جاز  
 التشكيك فيه) اي فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدح في الامور  
 المعلومة حقيقتها بالبدنية (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضد الادراك) لكنه زعم ان الادراك  
 يقوم بجزء من اجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد  
 (وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك ان الحس المشترك يجمع المحسوسات  
 الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وأدتها الى الحس المشترك صارت  
 تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة التخليية التي من شأنها تركيب الصور اذ اركبت صورة فرمما  
 انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان  
 الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرئسة في الحس المشترك ومن طباع القوة  
 التخليية التصوير والتشبيح دائما حتى لو خليت وطباعها الماقترة عن هذا الفعل اعنى رسم الصور  
 في الحس المشترك الا أن هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما نوارد الصور من الخارج  
 على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركيبها التخليية فيعوقها  
 ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليهما بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق  
 بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما تفرغت لفعلا وظاهر سلطانها في التصوير  
 ولاشك أن الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك نوارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش  
 الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم وبشاهدة صور مرئسة في الحس المشترك  
 موجودة فيه (ويكون ذلك) اي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين الاول  
 ان يرد) ذلك المدرك (عليه) اي على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تأخذه من العقل  
 الفعالي فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مرئسة فيه) بل في جميع المبادئ العالية  
 والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة أن تتصل بتلك المبادئ اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش  
 ببعض ما فيها مما كان اوسمكون او هو كائن الآن استغراقها في تدبيرها يعوقها عن ذلك فاذا حصل  
 لها بالنوم ادنى فراغ فرمما اتصلت بها فارسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من  
 الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتم بمصالح الناس رأته واولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات  
 لاحتمالها اشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس (يلبسه) ويكسوه (الخيال)  
 اي القوة التخليية (لما جعل) الخيال (عليه) من المحاكاة (الاتقال) من شيء الى آخر مشابه له بوجه ما



(و) من (التنصیل) بین الاشياء المتصلة (والتركيب) بین الامور المتفصلة على وجوه مختلفة وأنحاء شتى (صوراً) ای یلبسه صوراً جزئية (اماقريية) من ذلك الامر الكلي (او بعيدة) منه (فيحتاج) في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي (الى التعبير وهو أن يرجع المعبر) رجوعاً (فهقري مجرداً) ای لما رآه النائم (عن تلك الصور) التي صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التعبير (اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة) ما اخذته النفس (من العقل الفعال) (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) ای قیماً اخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) ای لا يكون هنالك تفاوت الا بالكلية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة في الرؤيا) (الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظر الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى يستدعي المعبر طريق الوصول اليه \* الوجه (الثاني ان يرد عليه) ای على الحس المشترك لامن النفس بل (امامن الخيال) الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه في البقطة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خالياً صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فان من دام فكره في شئ) وارتسمت صورته في الخيال (براه في منامه) وقد تركيب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة ونقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد فصل ايضاً بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هنالك ولذلك فلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجب مرض كثوران خلط) من الاخلط الاربعة (او بخار) فان المرض اذا اثار خلطاً او بخاراً أو تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فان الدموى يرى في حمله الاشياء الحمر والصفراوى) يرى (النيران والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمى) يرى (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تتحاكى كل خلط او بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بقسميه) الواردین عليه من الخيال او مما يوجب مرض او غلبة خلط (من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبیره (فروع لا معتزلة) متفرعة على القدرة والعجز (الاول اختفوا فبين يتمكن من حل مائة من فقط ولا يتمكن من حل مائة اخرى معها) ای مع المائة الاولى (فليل) هو (عاجز عن حلها) ای عن حل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الامدى وان كان الموجود في اكثر النسخ حلها (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حل احدهما) ای احدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احدهما من غير تعيين ای هو قادر على حل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حل مائة منها غير معينة ايضاً (والكل) ای جميع هذه الاقوال الثلاثة (مناقض لاصولهم) ومذهبهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل (فان قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقاً بل بشرط وهو (ان لا تعلق) القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (باكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حل مائة قدرة على حل مائة اخرى لكان ذلك مخالفاً لاصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) في الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحول) المتحرك (وهو مختلف) بمعنى أن المقدور ههنا هو الحركة ومحالها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفاً لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفاً الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في احدى المائتين فهو لا يقدر على حل الجميع الا بزيادة في القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادراً على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل في المائتين المئتين لا يصح فليقولون في مائة اخرى منفصلة



عن المائة المحولة فان قلتم انه ممكن من جعلها مع حل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك في المأئين المتصلين وان قلتم انه لا يتمكن من جعلها باقدرة التي تمكن بها من حل المحولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين \* الفرع (الثاني شخصان يقدر كل منهما) (على حل مائة من اذا اجتمعا عليه) اي على حل المائة وحدها مع ما قد اختلفت المعتزلة ههنا (قهم من قال) وهو أكثرهم (جاءها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل في كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعل حال الاقتراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جذا بل مستحيلا (ومنهم من قال) وهو عباد الضمري والكعبى (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذلك) حامل (لبعض) الآخر كذلك فلا يثبت ايهما فاعلان في جزء واحد من المائة المحولة (ولا يحق ما فيه من التحكم) اذ لا بد أن يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة) (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شيء منها لفعل احدهما \* الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز أن يتحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا يده عليه ادفعة فتتفرق في تلك الجهات (واما في محال مجمعة) كاجزاء متلاصقة (فلا) يجوز أن تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بأن تتحرك معا الى جهة واحدة (بل يجمع على عشرة اجزاء مجمعة) متلاصقة (عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هنالك عشرة قدر بارزاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب أن يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجمعة (والا) اي وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز أن تكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (اكان) اي تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بانغة ما بلغت) اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم أن تقدر البقية على تحريك الجبل وهو بطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماهم الباردة ودعاويهم الجاهدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هنالك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندري لذلك سببا غير أننا وجدنا أن ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يسهل علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا لانه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على أن يكون هنالك حركات بعدد الاجزاء لجواز أن يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وأن يقال ايضا جاز أن يتوقف التحريك في الجمعية على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير أن يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك وأما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انما نجد القادر على الشيء يمتنع عليه الشيء بالربط والتقييد وليس ذلك الاسباب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبنى على اصله في جواز منع القادر وقديان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز أن يكون المنع بمعنى مختص بصورة القيد لا وجوده فيما نحن فيه من الاجزاء المجمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة أن مانع



القيد لا يزول وان تضاعفت القدرة بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال يزوال المانع بتقدير أن يوجد قدر  
 موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي من تمة الفرع الثالث كما هو المناسب  
 لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) أي من القروع (قال الجبائي) الاجتماع يمنع التحريك  
 كالقيد فانه مانع عن المضي لمن هو قادر عليه (وهو) أي كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ان المعدوم  
 مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوع عنه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود  
 لكتابنا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) أي يكون  
 الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حل مائة من قادر على حل المائة  
 الاخرى) معها وحكم بأنه ليس قادرا على حلها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا عن الفعل يقتضي  
 كون ذلك القادر قادرا على حل الاخرى ممنوعا عنه لا كونه غير قادر عليه (المقصد الحادي عشر) أي من  
 مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لامن مقاصد النوع  
 الرابع فان جعل كلام الجبائي من تمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا  
 رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له  
 (القدرة المحركة بمنة وبسرة هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزوه  
 ومنهم من منعه لفرق بين الدرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجحد تفاوت ما بينهما ويعلم أن رفع  
 شيء اشق واقوى من تحريكه بدرجة (وعليه) أي على المنع (البهيمية) أي الطائفة السابعة رأى  
 ابى هاشم (واوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة بمنة وبسرة (ولا يخفى  
 ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج  
 الى ما يزيد عليها \* (المقصد الثاني عشر) بل الحادي عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من  
 وجهين \* الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة اللازمة وذلك لان المزاج كيفية  
 متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها  
 فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شئ أن  
 احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة (دون القدرة)  
 فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي  
 كيفية تابعة له (الثاني المزاج قديم مانع القدرة كما عند اللغوب) فان من اصابه لغوب واعياه يصدر عنه  
 افعاله بقدرة واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال والشئ لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج  
 \* (المقصد الثالث عشر) بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولاً للمعنى الموجود  
 في الحيوان الذي يمكنه به أن يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود  
 عن الداس ثم ان القوة بهذا المعنى مبدأ ولازماً أما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل  
 واذا لم يشأ لم يفعل وأما اللازم فهو أن لا يتفعل الشئ بسهولة وذلك لان من ازل التحريكات الشاقة  
 اذا انفعل عنها صدمت ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار للانفعال دليلاً على الشدة ثم انهم نقلوا  
 اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو الانفعال ثم ان لقدرة وصفها هو  
 كالجنس ايها اعني الصفة المؤثرة في الغير واما اللازم هو الامكان لان القادر لما صح منه أن يفعل وصح  
 منه أن لا يفعل كان امكان الفعل لازماً للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون  
 للابيض انه اسود بالقوة أي يمكن أن يصير اسود وهو الحصول والوجود فعلاً وان كان في الحقيقة  
 انفعالاً بناء على أن المعنى الذي وضع له لفظ القوة أولاً كان متعلقاً بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة  
 سموا الامر الذي تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلاً والمهندسون يجعلون مربع الخط  
 قوة له كأنه امر ممكن في ذلك الخط خصوصاً اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من أن حدوث المربع



بمحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر الفاسمة قوى على ضلعيها أي مربعة يساوي مربعيها  
 وإذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلترجع إلى ما في الكتاب فتقول (القوة تقال للقدرة والمراد  
 هنا جنسها) أي المقصود في هذا المقصديان القوة التي هي جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا  
 (مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) أي في هذا الحد (المعالج  
 لنفسه فنه يؤثر من حيث هو علم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم يتفعل  
 عما يلاقيه من الدواء) وهذا معنى على ما يتبادر إلى الأوهام من أن الإنسان هو هذا الجسم والتحقيق  
 أن المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالأولى أن يمثل  
 بمعالجة الإنسان نفسه في إزالة الأخلاق الرذيلة التي هي أمراض نفسانية وإنما كان هذا القيد موجبا  
 لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لأن المتبادر من لفظ الآخر هو المتغاير بالذات فلما قيد بالحياة  
 علم أن التغير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم إلى أقسام أربعة لأن الصادر من القوة  
 إما فعل واحد أو أفعال مختلفة وعلى تقديرين إما أن يكون لها شعور بما يصدر عنها أولا فالقول النفس  
 الفلسفية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية  
 وقد مرّت الإشارة إليها قبل الامام الرازي بعض هذه الأقسام صور جوهرية وبعضها أعراض فلا تكون  
 القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والأعراض في وصف  
 جنسي (وتقال) القوة (لأنها لا يمكن المقابل له) أي هذا لا يمكن (سبب لقدرة عليه) أي على الشيء  
 الذي تعلق به هذا الامكان (مجازا) وذلك لأن القدرة إنما تؤثر وفق الإرادة التي يجب مقارنتها  
 لعدم المراد فلو لا الامكان المقارن لعدم وهو الذي يقابل الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد  
 فهذا الامكان سبب لقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة أطلق اسمها على سببها  
 وإنما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما لقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه بأن القادر هو الذي  
 يصح منه الفعل والتارك كما نقلناه لأن اللازم لقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا المقابل للفعل  
 وللتنبية على ذلك قال المصنف (وهذا) أي الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتي فإنه) أي  
 الامكان الذاتي (فد يقرن الفعل) فإن لا سود بالفعل يمكن سواده ما كان ذاتيا (ويتعكس من الطرفين)  
 أي طرفي الوجود والعدم فإن يمكن الوجود يمكن عدمه أيضا وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل  
 فإنه لا يتصور مقارنته لفعل ولا يتعكس إذا لا يمكن أن يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فإن قلت  
 قد علم مما ذكرت أن الامكان الذاتي إذا قيد بمقارنته العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت قد  
 يكون الأمر كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فإن الهواء يمكن أن يكون ما به هذا الامكان دون  
 الامكان الذاتي هو النطفة يمكن أن تكون أنسا مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بإنسان بالضرورة فتأمل  
 (وقد يقال) القوة (في العرف لقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره أولا (و) يقال القوة (لما به القدرة  
 على الأفعال الشاقة) وهذه العبارة توهم أن القوة بهذا المعنى سبب لقدرة ومبدأ لها وليس كذلك  
 بل الأمر بالعكس فإن القدرة مبدأ لهذه القوة ففي المباحث المشرقية إن القوة بهذا المعنى كأنها زيادة  
 وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل أراد هنا بالقدرة على الأفعال الشاقة ~~تسمى~~ منها (و) يقال  
 القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة إذا خصت  
 بالأعراض من الكيفيات النفسانية (المقصد الثالث عشر) وفي النسخ المشهورة الرابع عشر  
 (الخلق ملكة تصدر عنها) أي عن النفس بسببها (الأفعال بلا روية يمكن يكتب شيئا من غير أن  
 يروى في حرف أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمة نغمة) أو في نغمة نغمة فالكيفية النفسانية  
 إذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا وإذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ صدور الفعل عن النفس لم تسم أيضا  
 خلقا وإذا كانت مبدأه بعسر وتأمل لم ~~تسمى~~ خلقا وإذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا



(وينقسم) الخلق (الى فضيلة) هي مبدأ الماهو كال (ورذيلة) هي مبدأ الماهو نقصان (وغيرهما) وهو ما يكون مبدأ المالبس شيأ منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احداها القوة التي تعقل بها ما تحتاج اليه في تدبيره وتسمى قوة عقلية ماضية وثانيتها القوة التي بها تجذب ما يقع البدن ويلامسه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية والكل واحد من هذه القوى احوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هي (الوسط) من احوال هذه القوى (والرذيلة) هي (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) اي غير الفضيلة والرذيلة (ماليس) شيأ (منها) اي من الوسط والاطراف فلتضائل الخلقية اصولها ثلاثة هي الاوساط من احوال القوى المذكورة والذات الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم (فاعمة هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذي هو افراط هذه القوة (والجود) الذي هو تفريطها (والشجاعة هيئة بقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذي هو افراط في هذه القوة (واجبن) الذي هو تفريط فيها (والحكمة هيئة لقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجرأة) التي هي افراط هذه القوة (والبلادة) التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي المخلص قدطن بعضهم أن الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجرأة والغباء والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تيسر مما نقلناه ايضا أن الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطبقا سواء كنت مستندة الى قدرتنا او لا وما يجب التنبه له أن الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشده وقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لان الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفته افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وابست هذه الخلقة في العدالة كما يظهر بأدنى تأمل في مقالتهم ان له فطرة سليمة (واحد من معايير القدرة) من الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وابس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق أن يكون مع الفعل كما يجب ذلك عند الاشاعة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سببا ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد أن يكون متعلقا باحد طرفي الفعل وأحد الضدين (حاجة في تفسير لبعض المسائل القريبة مما مر) في النوع الثالث والرابع (القول) من هذه الامور القريبة (الحبة قيل هي الارادة فحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومشوينا على التأييد (ومحبتنا الله ارادتنا لطاعته) وامتنال او امره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار وأما محبتنا غيره فكيفية تترتب على تحصيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكاة تخيلا مستمرا كحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصدق لصديقه (انما) من تلك الامور (عند المعتزلة ان الرضاء هو الارادة) فاذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا (وعندنا) ان الرضاء هو (ترك الاعتراض) فالكفر مع كونه مراد له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه (الثالث ترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك او لا كفا في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده



اولم يتعزز وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام (وقيل  
 ان كان قصدا) اي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصله بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة  
 (ولذلك يتعقب به) اي بالترك (الدم) والمدح والثواب والعقاب فلو لا انه اعتبر فيه اقصد لم يكن كذلك  
 قطعاً (وقيل له) اي الترك (من افعال القلوب) لانه انصرف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده  
 (وقيل هو) اي الترك (فعل اضد لانه مقدور والعدم) اي عدم الفعل (مستتر) من الازل (فلا يصلح  
 اثر القدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار  
 عدمه فمن هذه الجهة صلح أن يكون العدم اثرا للقدرة قالوا ولا بد أن يكون كلا اضدين مقدورين  
 حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذ لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال  
 الترك هنالك فلا يقال ترك بعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرابية حركته الاختيارية  
 ولا ترك بحركته الاضطرابية الصعود (الرابع) من ثبوت الامور (العزم هو جرم الارادة بعد التردد)  
 الحاصل من الدواعي المختلفة المنبثقة من الآراء العقلية والشهوات والافرات النفسانية فان لم يترجح  
 احد الطرفين حصل التخيير وان ترجح حصل العزم (وهذا كله) اي الذي ذكرناه في تفسير ما عدا  
 الترك (انما يصح ادالم نفسهما) اي الارادة (بالصفة المخصصة) لاحد طرفي المقدور بالوقوع (بل بالميل)  
 او ما يقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه أما اذا فسرها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة  
 قد تخصص ما لا يكون محمولا ولا مرضيا والعزم قد يكون ساقيا على الفعل الذي يجب أن  
 تقاربه الصفة المخصصة النوع (الخامس) من انواع الكيفيات النفسانية (بقية الكيفيات النفسانية  
 وفيه) اي في هذا النوع (مقصودان الاول اذلة والام بديهيان) لان كل عامل بل كل حاس  
 يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يترقان)  
 لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني مجزئياتهما قد افاد العلم ثبوت المساهمة على وجه لا يتأتى لنا  
 تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا ينبغي على ذي انصاف  
 نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر لخواص دفعا لا لتباسب الشئ (وقيل لذة دراك الملايم  
 من حيث هو ملايم) والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملايم هو كمال الشئ الخاص به كالتكيف  
 بالخلاوة والدسومة مذاقة) واستماع النغمات الطيبة لمناسبة بقوة السامعة (وجلاء) اي وكلاء  
 ورفعة (وان تغلب مغضبية) وكذا دراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه لقوة العقلية  
 (وقولنا من حيث هو ملايم لان اشئ قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاسة  
 من يعطب) والالهلال فانه ملايم من حيث اشتبهه على اجزاء وغير ملايم بل منه فر من حيث شتماله على  
 ما تنفر الطبيعة عنه فدراكه من حيث انه ملايم يكون للذة دون ادراكه من حيث انه مسافر فنه الم للذة  
 وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم قال الامام الرازي (وذلك) اي كون اللذة عين  
 الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فان ادرك) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقوع (حانة)  
 مخصوصة (هي لذة وعلم) ايضا (ان ثمة ادراكه ملايم) لدى هواتك الاشياء (واما ان لذة هل هي  
 نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك) الادراك (سبب لهما) اي للذة (و) نه (هل يمكن ان يحصل)  
 للذة (سبب آخر) مغاير لذلك الادراك (ام لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا  
 يمكن (فلم يتقرر) شئ من هذه الامور بدليل (فوجب ان توقف فيه) اي في الكل الى قيام البرهان وكذا  
 الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتى له هذه المماثلات وقد اختار أن تصورهما  
 بديهي واجل من تصور الملايم والمنافر قلت لعله اورد هاهنا على تقدير احتياجهما الى التعريف دون  
 استغنائهما عنه وايضا تصور لكنه مانع من الالتباس وبهذه الصورة ما على وجهه البلع مما يذكر  
 في تعريفهما ما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن ركريا الطبيب الرازي للذة) اي ليست اللذة امرًا



حقيقة وجودها في الخارج بل هي امر عديم هو زوال الالم واليه اشار بقوله (وما يتصور عنها) اي من  
 اللذة (انما هو دفع ألم) من الالام (كالاكل) فانه دفع (الالم الجوع والجوع) فانه دفع (الالم دغدغة المني  
 لاوعيته) وبالجمله ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها عن زوال الحالة الغير  
 الطبيعية الى الحالة الطبيعية (ولا تمنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) اي دفع الالم وزواله (احد اسبابه)  
 اي احد اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعربها  
 فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة  
 (انما تثار عنه في مقامين احدهما انه) اي اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الالم) فان من المعلوم  
 البين أن اللذة امر ورأى زوال الالم (وثانيهما انه لا يمكن ان تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع  
 الالم (ومما ينبه) على (انه قد تحدث) اللذة بطريق سواه (ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر  
 بالبال حتى يقال انها) اي اللذة التي اوجبه ذلك الشيء (دفع لالم الشوق) اليه اذ لا مكان للشوق  
 بدون الشعور (وذئ) الموجب للذة دفعة (مثل النظر الى وجه مليح والعشور على مال بغتة) والاطلاع  
 على مسألة علمية فجأة فان الانسان يلد بهذه الاشياء ولم يكن له ألم بفقدانها فقد ظهر أن دفع الالم  
 على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه  
 الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألما بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات  
 فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات أخرى زال بعض  
 آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال ألم (ثم قال الحكماء الالم سببه) الذاتي (تفرق الاتصال) فقط  
 (بالجربة) وهذا مذهب جالينوس فالخارج انما يوجب ويؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه  
 تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب ان يجذب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك  
 تفرقها عما تنجذب عنه والاسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض البهق لشدة تفرقه  
 والمز والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفرق والعفص والقابض لفرط التقبض المستتبع  
 للتفرق وكذا الحال في المشعومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تؤلم  
 بالتفرق التابع لغنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وبالجمله اتفق الاطباء على أن تفرق  
 الاتصال سبب ذاتي للوجع (وانكره الامام الرازي فان من عقر) اي جرح يده (يسكين شديد الحدة)  
 في الغاية (لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك) اي تفرق الاتصال (سببا) ذاتيا فربما (لا تمنع  
 التحلف عنه) وحيث تحلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سبباً كذلك (بل تفرق الاتصال)  
 الحاصل بالقطع (بعد) العضو (لواء المزاج) الذي هو الالم (وحصوله يستدعي زماناً) وان كان قليلا  
 (فربما يستدعي العضو) المقطوع (بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم) الذي هو سببه (وربما احتج)  
 الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم (بان تفرق عدم الاتصال) عما من شأنه  
 أن يكون متصلا (وهو عديم) فلا يجوز أن يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة  
 (و) احتج ايضا على ذلك (بان التغذية مداخله الغذاء لجميع الاجزاء ولا تصور) هذه المداخل (الا  
 بتفريق) فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءاً من المغتذى بالفعل بأن يفرق اتصال اجزاء المغتذى  
 ويتوسط بينها وينشبه بها والاغذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذى في اكثر الاوقات فيكون التفرق  
 ايضا حاصل لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات (فيجب أن يؤلم) التغذى وليس كذلك لان المغتذى  
 لا يجرد الما اصلا فلا يكون التفرق مؤلما بالذات وكذا نقول ان التفرق لا يحصل الا بتفرق الاتصال  
 مع انه غير مؤلم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دائماً في التحال ولا معنى له الا أن يتصل عن العضو  
 ما كان متصلا به وليس هذا التحال مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحال هو الحرارة  
 السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره واعماقه مع انه لا ألم فيه



فان قيل التفرق الحاصل من التغذية والنمو والتحليل تفرق في اجزاء صغيرة جدا فالصغر هذا التفرق لم يحصل الا لم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة لتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلا يكون مؤثرا بالذات لم لا يعم الا بالاعضاء باسرها لا يقال تلك التفرقات مؤثرة الا ان آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا تعنى بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعاً فان قيل الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال ففاعل للمزاج السيئ هو طبائعهما لا التفرق العدمي فلا يلزم ناجل العدمي سببا لوجودي واحتج في المخلص بوجه آخر اراى وهو ان الفلاسفة متفقون على أن الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة اقمرا تتحدث عن مبدأ عام الفيض وانما يختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعدادا لقبول تلك الصور او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للالم (سببا آخر) فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس (و) ثانيهما (سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يزيل مزاجه الطبيعي بل يخرج عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) اى ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم (توالم اسعة العقرب ما لا توالم الابر) بل تلك السعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (بخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لا يؤلم) ويدل عليه برهان اثنى ولى (اما اثنتان فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير) لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومذبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوى على اعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى اذا تبنى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امرجتها الاصلية (والثاني) من المذكورين اعنى حرارة الغب (مدرك دون الاول) فان صاحب الغب يجد انهم اشديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق (واما ما بينه فان الاحساس شرطه مخالفة ما للكيفية الحاس و) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كفتيهما (لا يحصل تأثر) للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطا بالتأثر (فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال) ذلك الممكن (كيفية العضو الاصلية) كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كفتيان متخالفتان فلم يكن فعل واضعال فلا يحس به) اى بالمنافر الذي هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك الم وأما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المناقاة والاحساس بالمنافى الذي هو الالم (ولذلك) اى ولان شرط الاحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمناقاة (فان المحسوسات اذا استمرت) زمانا (بضعف الشعور بها متدرجا) اذ يجب استمرارها ثقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فبضعف التأثر والاحساس ايضا (حتى ربما لم يشعر بها) اى بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كفتي الحاس والمحسوس ويكون لها في اول الوجود سورة ثم تضعف (وان شئت) شاهدا على ما ذكرناه (فقس من داخل الحمام) فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الخارج بحيث يشتم منه) ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى اذا لبث فيه قاب ساعة اترفيه هواء الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء



(قراء) حينئذ لا يدرك مخوفة بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء  
 (المقصد الثاني الصحة) على ما ذكره ابن سينا في الفصل الاول من القانون (ملكة او حالة)  
 لم يكنف يذكر احدهما تنبيهها على أن الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقة (يصدر  
 عنها) اي يصدر لاجلها وبواسطتها (الافعال من الموضوع لها سليمة) غير مأوفة (وهذا) التعريف  
 (بم انواعها) اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون  
 الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالتبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية  
 والتقية والتوليد سليمة وجب أن يكون صحيحا (وربما يخص) الصحة وتعريفها (بالحيوان او بالانسان  
 فيقال) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) الى آخر ما مر (او) يقال كيفية (ابدن الانسان) الى آخره (كما وقع  
 الجميع في كلام ابن سينا) أما الاول فكما عرفت وأما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة  
 فاطيفورياس منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها  
 افعاله الطبيعية وغيرها على المجري الطبيعي غير مأوفة وكأنه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف  
 فيها واما لعدم الاعتماد عليها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعاليم الاول من الفن الثاني  
 من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر  
 عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازي على جعلها) اي جعل الصحة (من الحالة والملكة)  
 اي من الكيفيات النفسانية سواء لادو (أن مقابلها المرض وليس) المرض (منها) اي من الكيفيات  
 النفسانية فلا تكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس منها (اذا جناسه) اي انواعه المندرجة  
 تحته باتفاق الاطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي) اي هذه الامور المذكورة  
 (امان) الكيفيات (المحسوسة او من) متولة (الوضع او عدم) فان سوء المزاج الذي هو مرض انما  
 يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك  
 امور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة وانصاف البدن بها فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج  
 عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة  
 وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن  
 انصاف البدن بها كان من قبيل الاتفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول  
 فذلك حكم بأن سوء المزاج من المحسوسات وأما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل  
 او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون  
 هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف وانصاف البدن بها من مقولة أن يتعمل واقتصر  
 المصنف من ينه على اعتبار الوضع فقد سوء التركيب منه وأما تفرق الاتصال فظاهر انه امر  
 عديم فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بأن عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود  
 أن انواع المرض ككيفية نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخللة بالافعال (ولاشئ منها)  
 اي من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء  
 التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها ايضا فلا  
 تكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التي هيها مرضا وهي  
 المزاج الملايم والهيئة الملايعة والاتصال الملايم واما عن امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض  
 وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت أن هناك ككيفية آخر مغايرة لتلك  
 الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن  
 حجة (واورد) الامام الرازي في المباحث الشرقية (على هذا الحد الذي ذكر) للصحة (شكوكا) واجاب  
 عنها ايضا (الاول لم قدم الملكة) على الحالة في الذكر (وانما تكون) الكيفية النفسانية التي هي



الصحة أولا (حالة تم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة) والحالة اختلف فيها قيل هي  
 صحة وقيل واسطة فقدت لذلك (اولا ان الملكة غاية الحالة) والعلة الغائية متقدمة في الذهن وان  
 كانت متأخرة في الوجود (الثاني فيه) اي في الحد (اضطراب اداسند) فيه (الفعل) وصدوره  
 (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على أن مبدأ الافعال هو تلك الحالة  
 والملكة وقوله من الموضوع يدل على أن مبداءها هو الموضوع (ولا يكون) المسند اليه الفعل بحسب  
 الواقع (الا احدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على أن يكون كل منهما فاعلا له على حدة  
 (قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آتية) في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به  
 لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث ايضا  
 وأما ما يقال من أن فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشيء  
 الا أن يؤول بما ذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح) فالتعريف دوري (اي تحديد للشيء بنفسه حيث  
 عرّف الصحة بالصحة) (قلنا) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة  
 في الافعال محسوسة) معلومة بما ونة الحس (و) الصحة (في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس  
 بالمحسوس لكونه اجلي) فلا اشكال (واد اعرفت هذا) الذي ذكرناه من حد الصحة وما يتعلق به  
 (فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (وهي حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير  
 سليمة) بل ماؤفة وهذه ايم انواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم  
 في الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض  
 في الكيفيات النفسانية وبأن المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفي قانون ان المرض  
 هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابعة قاطبة فور يأس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث  
 من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدوى است اقول من حيث هو  
 مزاج او الم وهذا يدل على أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث المشرقية لامناقضة  
 بين كلاميه اذ في وقت المرض امر ان احدهما عدم الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما  
 مبدأ للافعال الماؤفة فان سمي الاول مرضا كن التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني  
 مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والظاهر أن يقال ان الصك في المرض بعدم سلامة الافعال  
 فذلك يكفيه عدم الصحة المتضمنة للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة  
 تقضيها فكان ابن سينا كان مترددا في ذلك (فلا واسطة بينهما) اي بين الصحة والمرض المعرفين  
 بهذين التعريفين (ادلا خروج عن النفي والاثبات) فالكيفية التي بها تصدر الافعال عن موضوعها  
 اما أن تكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي المرض (وانت جالينوس)  
 بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة (فقال النافق ومن يعض اعضائه آفة او يمرض مدّة) كالشقاء  
 (وبصح مدّة) كالصيف (لاصح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك) اي اثبات الواسطة بينهما انما  
 هو (لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة) تعلم (أنه اذ روعي شروط التقابل)  
 بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما اصلا لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة  
 لا يخلو من أن يكون فعلا سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر  
 اذ روعي الشرائط المعبرة في التقابل (وكذا كل متقابلين يمنع بينهما الواسطة فانما هو) اي  
 امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فنه اذا اهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما  
 معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قل ابن سينا من ظن أن بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض  
 فقد نسي الشرائط التي يجب أن تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع  
 واحد بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحد وحينئذ ان جاز أن يخلو الموضوع



عنهما كان هناك واسطة والا فلا وإذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد أن يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما أن لا يكون كذلك فلا واسطة الا أن يحد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لأحاجة اليها يعني أن يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من مكان بعض أعضائه ما وثقا في كل وقت فيخرج من بصر مدة ويمرض مدة وأن لا يكون هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فتخرج الامور المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعا الا أن النزاع حينئذ يكون لنظريا (الفصل الثالث) من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان الاول انها) اي الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة لكم) اما وحدها فله مصداق كالروحية والفردية) العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد (وللمتصلة التثليث والتربيع) اي كالتثليث والتربيع فانهما عارضتان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والانسديس وغيرها ما من الهيئات العارضة لسطوح الكثيرة الاضلاع (واما مع غيرها كالخلة فنها مجموع شكل وهو عارض لكم) المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر (مع اعتبار لون) قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض اولاً وبالذات للكميات وتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كاشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلة فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان قيل الخلة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاها لم يكن خلة قلنا العارض للكمية اما أن يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شئ مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملونا أن سطحه ملون فكلا جزئي الخلة حامله الاول هو المقدار فالخلة عارضة بالذات لكم قال ويتوجه على هذا أن يكون اللون والصورة داخليين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا في داخل الجسم وكذلك الضوء في الماضي بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والتبادر من قوله (وكالزاوية) أن الزاوية كالخلة في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وابست كذلك كما يدل عليه قوله (فانها هيئة احاطة الضامير بالسطح مثلا في ملتقاهما لا باستقامته) فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضامير والسطح كما يتوهم وأشار بقوله مثلا الى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه أن الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتي خطين يحيطان به من غير أن يتحدا خطأ واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدارية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل واپس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا أن يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا أن يكون ذاك الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضامير فقط فقولنا من غير أن يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة واما قوله لا باستقامة فتستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت



والتساوي (وايهما) اي ولاتها (توصف بالصغر والا كبر وبكونها انصفا وثلاثا) زاوية اخرى ولا شك  
 أن هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرفت المسطحة بانها سطح احاط به  
 خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا خطا واحدا (والجواب انه) اي هذا الاستدلال (انما يتم  
 ان لو كان عروض ذلك) التفاوت والتجزى (لها) اي للزاوية (بالدات) حتى يلزم كونها كمالا (وانه ممنوع  
 بل) عروضه لهما يجوز أن يكون (لانه) اي لان هذا المعروض الذي هو الزاوية (عارض للكم) كما في  
 الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم (ويبطله) اي يبطل كون الزاوية من الكم  
 (انها تبطل بالتضعيف وتعدم) اما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا يبقى  
 هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف  
 الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم  
 فلا يكون مطلقا الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمى البطلان الزوايا  
 كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف  
 فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز أن يبقى هناك  
 زاوية في الجهة الاخرى من الخط الاخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال  
 في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه  
 شيء بل يزداد ابدا ومما يدل على أن الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر  
 فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هي بعينها احدي زواياه كما يشهد به التخييل الصحيح  
 واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين  
 من غير أن يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم  
 من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عديم اعني انتهاء السطح عند نقطة  
 مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خسة اوردناها بعضهم في رمة التصنف والتحقيق الزاوية وما قبل  
 فيها \* المقصد \* (الثاني قول المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقطة المفروضة فيه كاهما متوازيين)  
 اي على سمت واحد لا يكون بعضهما ارفع وبعضهما اخفض (و) قالوا (انه اذا ثبت احد طرفيه) على  
 جال (وآدير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل) اي  
 مشكل (يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اي من تلك النقطة الى ذلك  
 الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف  
 اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لهما  
 (ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وآدير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت  
 الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اي الى ذلك  
 السطح (سواء) فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها  
 والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها (وإذا ثبت احد ضلعي المربع المتوازي  
 الاضلاع وادير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة أن يقال  
 اذا ثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط به  
 دائرتان) متوازيتان (من طرفيه هما قاعدتاها يصل بينهما سطح مستدير يعرض وسطه خط مواز  
 لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت  
 والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الاخر الموازي للمثبت كما أن القاعدتين  
 ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (وإذا ثبت الضلع المحيط بالقائمة)  
 اي احد ضلعي القائمة (من المثلث وادير المثلث) حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير



(وهو جسم احد طرفيه دائرة) هي قاعدته (والآخر نقطة) هي رأسه (ويصل بينهما سطح يقرض عليه) اي على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) اي بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم أن ما نقله عنهم انما ذكره لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها في انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احدهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا ثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والجسمات (كله امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا واعيا مبني علمهم الذي يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امور اوهمية فلا يتأني ذلك كون احكامها يقينية ألا ترى أن العدد المركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يرادوها فان قيل لا كمال في معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل بأحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا ينبغي شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة (بديه) على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من أنواع المقولات العشر ما يدرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) في المقولات وأنواعها (حصلت مقولات غير متناهية) اي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث الى عشار وحصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما ذكره من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كأن تتركب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي أن لا تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم قالوا (الخلقة انما اعتبرت) وجعلت داخله في هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع الشكل واللون (بحسبها) اي بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعني أن الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصبح أن يقال لشيء انه حسن الصورة ارقبح الصورة (وهما) اي الحسن واقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل وحده او اللون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واثق) لانهم ان ادعوا أن بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جازا اعتبارها في كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناهما كيفية واحدة وأدرجناهما فيما اندرج فيه جزؤهما كما عرفت ولم نجد لها نظيرا في ذلك فاكتملنا بها \* (الفصل الرابع) من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية) وهي (اما) استعداد (نحو قبول) والافعال (ويسمى ضعفا) ولا قوة كالمرضية (واما) استعداد (نحو الدفع والاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا) كالخصامية (واما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة فليست منها) اي من الكيفيات الاستعدادية كما طنه قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم) بهذه الصناعة (وصلابة الاعضاء لتلايا أثر بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشيئ منها) اي من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء



من الكيفيات الملوثة على ما مر \* المرصد \* (الرابع) من مراد الموقف الثالث (في النسب) أي المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان أنها موجودة في الخارج أولا (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق على وجوده أعني الإين تارة على رأي المتكلمين وتارة على رأي الحكماء (المقدمة أثبت الحكماء المقولات النسبية وانكروا المتكلمون إلا الإين) فاتهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما عداها منها (لوجوده الأول لوجوده) الأعراض النسبية (لم التسلسل) في الأمور الموجودة (أما أولا فلا) هذه الأعراض لا بد لها من محل ولا شك أن (محلهما يتصف بهما فلا لهما نسبة) بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) أيضا على ذلك التقدير (ويعود الكلام فيها) بأن يقال هذه النسبة أيضا لها محل يتصف بها فلا لهما نسبة ثابتة موجودة وهكذا إلى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (وأما ثانيا فلا لوجودها) الرشد على ماهيتها المسماة (اليانسية) هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة أيضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليانسية ثابتة وهكذا وهذا تسلسل ثان (وأما ثالثا فلا) رما ربعها إلى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة في الأعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما وما مع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع ارمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فلا تقدم تتقدم آخر وهذا ~~المتأخر~~ متأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع أيضا الوجه (الثاني لوجوده) النسب (لوجدت الاضافة) لأنها من النسب لكونها نسبة متكررة (وهي لا تحقق الوجود المنسبين) مجتمعين ومن أقسام الاضافة التقدم والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من أجزاء الزمان (مع) وأنه باطل قطعاً الوجه (الثالث لوجوده) النسب في الخارج لم اتصاف ابارى تعالى بأحداث لأن له مع كل حادث اضافة) اليه (بأنه موجود معه) له (جبلد) ي قبل كل حادث اضافة أخرى اليه (بأنه متقدم عليه) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بأنه متأخر عنه) وهذه الاضافات حادثة أما اتى مع الحادث أو بعده فلا شبهة في حدوثها وأما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول (وأنبتها) أي الأعراض النسبية (ضرار) والصواب كما في المصطلح معمر فانه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذ عن لها وحكم بوجودها (و) حيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة (التم التسلسل ومن ثم أثبت أعراض غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق (واحد الحكماء) على وجود الأمور النسبية (بأن كون لسماء فوق الأرض ومقابلته الشمس لوجه الأرض) ومثاله ما من السبب (من علمه ضرورة) أي نعلم بالضرورة أنها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض ففرض واعتبار معتبرا ولم يوجد ولاقائل أن يقول ان ادعيتهم أن الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان قامت السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فثبت لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الأعيان الخارجية بالأمور العدمية فان زيد اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا قد يستدل على ذلك أيضا بأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان في الشيء نقياً وفيها وهو محال ويجب أن عنه بأن حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف شيء بها بعد ما لم يكن متصفاً وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (وأجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج) أي هذه الأدلة تدل على سلب الموجبة الكلية (ونحن نقول به فن من الاضافات) والنسب (أمورا موجودة في الخارج حقيقتهما اضافة) كالفوقية والمقابلته ونظائرها (ومنهما اضافات) لا تحقق لهما في الخارج بل (يحترعها العقل عند ملاحظة أمرين كالتقدم والتأخر) بين أمرين لا يجوز اجتماعهما كالأجزاء الزمان (و) القسم (الأول) من هذين (ينتهي عند حد) أي يجب انتهائهما إلى حد لا يتجاوزهما (دون الثاني) اذ لا ينف عند حد لا يمكن للعقل أن يتجاوزها ويفرض اضافة أخرى بعده وعلى هذا فقد



انجبت تلك الأدلة وان دفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز أن تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة  
 يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها أن يكون حلولها  
 في محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة  
 في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز أن يكون بعض افراد الماهية موجودا وبعضها  
 معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة بكونه منقوضا بالابتن \* (الفصل الاول \* في مباحث  
 المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد) سبعة (الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد  
 اعترفوا بالابتن وسماهوا بالكون) والجهور منهم على أن مقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر  
 لا صفة قائمة به فهناك شيان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم  
 منهم) اعني مثبتى الحال (ان حصول الجوهر في الحيز معال بصفة قائمة بالجوهر فهو الحصول  
 في الحيز بالكاتبة والصفة التي هي علة) للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله  
 في الحيز وعلمته (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشيء معناه  
 تحيزها تبع الحيزه) فاذا فرض أن حصول الجوهر في الحيز معال بقيام صفة اخرى بالجوهر كان  
 صكلى واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر (فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته)  
 في المرصد الاول من هذا الموقف وهو أننا لانسلم أن معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع  
 انه) ان سلم أن معنى القيام ذلك فلان سلم لزوم الدور لانه (فد تكون ذات الصفة) لقيامها بالجوهر (علة  
 للحصول ويكون تحيزها) الذي هو قيامها (معلولها) اى بالحصول (فلا دور) قوله (ربما قال)  
 اشارة الى ما وجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا (قيام الصفة) التي هي علة للحصول (ان  
 توقف على التحيز) اى الحصول في الحيز (لزم الدور) لانه لما علمنا حصول الجوهر في حيزه بتلك  
 الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض أن قيامها به متوقف على ذلك  
 الحصول وهو الدور ويرد عليه ما مر من أن العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم  
 من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (والا) اى وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول  
 في الحيز (جاز انفكاك العلة) التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن المعلول) الذي هو الحصول  
 في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن أن توجد تلك  
 الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز  
 الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا) وتقريره على ما في كتاب الاربعين انه ان عني بالتوقف وجوب تأخر  
 الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عني به عدم  
 جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز أن تكون العلة والمعلول  
 متلازمين مع كون المعلول محتسبا الى علمته بلا عكس قال المصنف (وهو) اى ما ذكره هذا القائل  
 (غير وارد) على كلام الامام بطهر ذلك عليك (اذا تأملت) وقد وجهه بعض تلامذته بأن مجرد امتناع  
 الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا أن ههنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بأن  
 قيام الصفة بالشيء معناه أن تحيزها تابع لتحيزه ولا شك أن تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له  
 فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود أما اول فلانه لا تصریح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام  
 الصفة المذكورة بالجوهر اما أن يتوقف على حصوله في الحيز ولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق  
 بما ذكره او اعتراضه وارد عليه وأما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى  
 فلا وجه لجمعه جز الدليل آخر وأما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عني  
 بالتوقف وجوب تأخر الموقوف الخ وهو أن قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر وقد ابطله  
 هذا القائل بأن عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثاني المذكور



في الكتاب (تبيينه) على ما يتسلك به من أثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه أما التمسك فهو  
 انهم قالوا (الاحياز الجزئية الممكنة للمختصين) الذي هو الجوهر (نسبتها اليه سواء) فان ذات  
 الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما اى حيز كان (وانما يقتضى حصوله في حيز ما) مخصوص  
 (بحسب ما يقارنه من شرط بعينه) اى يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك امران  
 احدهما الكائنية اعنى الحصول في الحيز المخصوص (و) ثانيهما (الكون) الذي (هو نسبته) اى  
 المقتضى لنسبته (الى الحيز المخصوص) وحصوله فيه (فالفارق) بين الكون الذي هو المقتضى وبين  
 الحصول في الحيز اعنى الكائنية المقتضاة (ظاهر) وأما الجواب فهو قوله (ايكن) اى نحن نسلم أن  
 نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتضى خارج  
 عن ذاته لكن (الكلام في ثبوت ذلك المقتضى) وانه ما ذاق نحن لانسلم أن حصوله في الحيز مععل بصفة  
 اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون (فان الحصول في الحيز المخصوص) انما يثبت له (عندنا  
 بخلق الله تعالى) فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له \* (المقصد \* الثاني انواع الكون اربعة)  
 هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) اى حصول الجوهر (في الحيز  
 اثمأما نعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا والثاني) وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان  
 لانه (ان كان) ذلك الحصول (مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز  
 آخر فحركة) وعلى هذا (فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان  
 ويرد على الحصر) اى على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (الحصول في اول الحدوث) اى  
 حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لاني ذلك الحيز  
 ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في  
 اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال ابو هاشم) واتباعه (انه) اى الكون في اول الحدوث  
 (سكون) لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص  
 الجوهر بذلك الحيز وهو أخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهو لا لم  
 يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكات اذ ليس فيها  
 الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة بمجموع سكات) في  
 تلك الاحياز (فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لاشك انهما (ضد السكون فكيف  
 تكون) الحركة (مركبة منه) فان احدا الضدين لا يكون جرا لآخر (فلما) في رده هذا الابطال ليست  
 الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لا يتصور  
 اجتماعهما اصلا (واما الحركة الى الحيز فلا تافى السكون فيه فانها) اى الحركة الى الحيز (نفس الكون)  
 الاول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه (وهو) اى الكون الاول  
 فيه (مماثل للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس (وانه) اى الكون الثاني  
 فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) اى الكون الاول لان التماثلين لا يتخالفان قال الآمدى ذلك الاشتراك  
 لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم أن ما ذكر اخص صفاتهما  
 (و) ايضا (يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة) بأنه فكذا الثاني  
 قال الآمدى وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه وأشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان  
 يعتبر) اى يلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة الا أن يعتبر (في الحركة ان لا تكون مسبوقا بالحصول  
 في ذلك الحيز لان تكون مسبوقا بالحصول في حيز آخر) كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني  
 حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه  
 سكونا في هذا المكان والحاصل اننا لا نعبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في اول



زمان الحدوث سكونا ولنلتزم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكات لكنا نعتبر في الحركة عدم  
 المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بماتر من كونها مسبوق بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا  
 أن يكون الكون الثاني حركة وانما جعلنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معاني الحركة اذ لو جلت  
 على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم أن يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة ولا قائل به  
 ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله (وحيثئذ) اى حين اعتبر في الحركة ما ذكرنا دفع ذلك الاشكال لكن  
 (لا تكون الحركة مجموع سكات) لان الكون الثاني سكون وليس حراً للحركة وهو مردود بانهم  
 يدعون أن جميع اجزاء الحركة سكات لأن كل سكون يجب أن يكون حراً للحركة وهو ظاهر  
 فان الكون في اول الحدوث سكون عندهم وليس حراً للحركة اصلاً (والنزاع) في أن الكون في اول  
 زمان الحدوث سكون او ليس بسكون (لفظي) فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقاً كان  
 ذلك الكون سكونا ولزم تركيب الحركة من السكات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز  
 كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق يكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة  
 بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضاً تركيب الحركة من السكات فان الكون الاول في المكان الثاني  
 اعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك أن الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول  
 فيه (واما الاول) وهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن  
 ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع وانما قلنا المكان  
 التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاه) اى مكان خال عن التميز (عند المتكلمين)  
 فانهم يجوزونه (فلا اجتماع واحد) لا يتصور الاعلى وجه واحد هو أن لا يمكن تخلل ثالث بينهما  
 (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فنه قرب و) منه (بعده متفاوت) في مراتب البعد (و) منه  
 (مجاورة) جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بأن المجاورة عين الاجتماع (واعلم ان الاجتماع قائم بكل  
 جزء) اى جوهر (بالنسبة الى الآخر لانه امر) واحد (قائم بهما) معافانه غير جائز عندهم لما مر من أن  
 العرض الواحد لا يقوم بشئين لاعلى أن يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا أن يقوم بهما معاً والا  
 لم يكن واحداً حقيقة (او وضع احدهما) اى ولان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة (الى الآخر  
 قائم) اى المتكلمين (لا يشبهونه) اى الوضع ويشنون الاجتماع (فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما  
 (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالمساوية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذى  
 ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عطاء الصناعة) الكلامية فمنهم من يتوهم أن اجتماعا واحدا قائم  
 بعمليتين ومنهم من يتوهم أن الاجتماع من مقولة الوضع (المقصد الثالث الكون) اى الحصول  
 في الحيز (وجوده ضرورى) بشهادة الحس (وكذا انواعه الاربعة) على رأى المتكلمين  
 موجودة (اذ حاصلها كما علمت) من وجه التقسيم (عائد الى الكون) الذى هو نوع واحد  
 في الحقيقة (والمميزات) التى بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض (امور اعتبارية) لافصول  
 حقيقية متنوعة (نحو كونه مسبوقاً بكون آخر) اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان  
 كما في السكون على رأى (او غير مسبوق به) اى يكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه  
 مسبوقاً بكون آخر كما في السكون على رأى آخر (و) نحو (امكان تخلل ثالث) بينهما (وعدمه)  
 كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في أن هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء  
 السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركاً) فالجردات لا توصف بالسكون الذى هو  
 امر عدى عندهم اذ ليس من شأنها الحركة (تبينه اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة)  
 المذكورة امور (اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة (كان تسميتها انواعاً مجازاً وانما هو  
 نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافاً في الماهية (بل) ربما لا توجب ايضاً اختلافاً



في الهوية الشخصية (أذا لكون الواحد بالشخص بعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء واقتراف  
 بالنسبة إلى جزء آخر ولو فرضنا جوهر فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا اقتراف)  
 مادام منفردا (وإذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرضا له والكون) الثابت له أولا باق (بجمله)  
 لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته \* (المقصود الرابع فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين  
 الأولى إذا تحرك جسم) من مكان إلى آخر (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لأنها  
 قد فارت احيازها (واختلفوا في) الجوهر (المتوسط الباطن) منه (فقيل متحرك) والا كان ساكنا  
 إذ لا واسطة بينهما وقابل لهما بعد أول زمان حدوثه وليس يساكن (أذلو سكن) مع حركة  
 باقى الأجزاء (لزم الانسكال) وانفصال بعض الأجزاء عن بعض والمحسوس خلافه (ولأنه) أى الجوهر  
 المتوسط داخل (في الكل والكل) داخل (في حيز الكل فهو) داخل (في حيز الكل) فيكون متميزا به  
 أيضا (وقد خرج) الجوهر المتوسط (عنه) أى عن حيز الكل (إلى) حيز (آخر) إذا افترض أن الكل خرج  
 تمامه عن حيزه فيكون هو أيضا متحركا (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك) إذ حيزه الجواهر  
 المحيطة به) وأنه لم يفارقها ولم يتصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا (والأولون) القائلون  
 بكونه متحركا (جعلوه) أى جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذي يشغله) الجوهر  
 المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك أنه قد فارقه فيكون متحركا كالأختلاف راجع إلى تفسير الحيز  
 كما سيصرح به (وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة) فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط  
 وقيل متحرك وكيف لا (وأنه أولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (أذهو يفارق بعض السطح المحيط به)  
 أعنى الجواهر الهوائية التي احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فإنه لا يفارق شيئا من السطح  
 المحيط به (والحق أنه نزاع لفظي يعود إلى تفسير الحيز كما بهت عليه) آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان  
 المستقر في السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز إلى حيز آخر  
 وإن فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه أصلا وأما المستقر المذكور فإنه  
 يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وإن فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو  
 المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه أصلا الصورة (الثانية) قال الاستاذ أبو إسحاق  
 (إذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة إلى جهة (بحيث تبدل المأذاة  
 بينهما) (فالمستقر) في مكانه (متحرك والزعم) على هذا القول (ما إذا تحرك عليه) أى على الجوهر المستقر  
 (جوهرا ن كل) منهما (إلى جهة) مخالفة لجهة الآخر (فيجب أن يكون) الجوهر المستقر (متحركا إلى  
 جهتين) مختلفتين (في حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الإلزام الحركة قسم  
 يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذي ذكرتموه من كون  
 الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا إلى جهتين (إنما يمتنع في حركة يزول به المتحرك عن مكانه  
 دون ما يزول به المكان عنه) كما في الصورة التي فرضتها (وشدد التفكير عليه) أى على قول الاستاذ  
 (ولا معنى له) أى للإنكار وتشديده (لأنه نزاع في التسمية) فإن الاستاذ أطلق اسم الحركة على اختلاف  
 المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين إلى جهتين فالتزمه  
 كما أن جماعة أطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكّات بل كون  
 الحركة عن المكان الأول عين السكون في المكان الثاني فالتزموا بها والمخالفون له بطلقونه على  
 القسم الأول ولا مشاحة في الاصطلاحات \* (المقصود الخامس) اتفق القائلون بالأكوان على أنه  
 يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر (ملاقيه له) (من جهاته الست) لا ما هل عن بعض  
 المتكلمين (من) أنه منع ذلك) ولم يجوز ملاقة الجوهر الفرد لا أكثر من جوهر واحد (حذر من لزوم  
 تجزيه وهو مكابرة) وإنكار (للمحسوس) فإن الحس يشهد بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات



(و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقى من جميع الجوانب كيف  
يحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هنالك الاجواهر مبنوثة غير متلاقية  
ولا ممكنة التلاقى (واتفقوا) ايضا (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم  
اختلفوا فقال الشيخ) الاشعري (والمعتزلة المجاورة) اى الاجتماع الذى هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن  
أن يتخللهما ثالث كما مر. (غير الكون) الذى يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هي امر زائد عليه  
وذلك (لحصوله) اى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) اى دون  
المجاورة فانها غير حاصله للجوهر حال انفراده عن غيره فتغايران قطعاً (و) قال الشيخ والمعتزلة ايضا  
(التأليف والمماسية غير المجاورة بل هما امران) زائدان على المجاورة (يتبعان المجاورة) ويحددان عقبيها  
(و) قالوا ايضا (المباينة اى الاقتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التى هي شرط للتأليف (فلذلك تنافى  
المباينة (التأليف) لان ضد الشرط ينافى المشروط (لانه ضد) اى لالان المباينة ثأويل الاقتراق ضد  
التأليف (ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) القائمة بالجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاور له (واما  
المماسية والتأليف فيتعذر) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤلفات معه والمماس له (فهنا) اى فيما اذا احاط  
بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهى) اى  
المماسات الست (نعمية عن كون سابع يخصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين) الجوهر (الطيب و)  
الجوهر (اليابس تولد تأليفاً) واحداً بينهما (فأماهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من  
الجواهر فقبل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر  
واليه اشار بقوله (فهنا) اى فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته (تأليف واحد واذا  
جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين واكثر وقيل) ههنا (ست تأليفات لاسبع حذر من انفراد كل جزء)  
من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وابطلوا) اى ابطال هؤلاء (وحدة التأليف) التى ذهبت اليها  
الطائفة الاولى (بانه) قدم رأى المباينة مضادة لشرط التأليف اعنى المجاورة فتكون منافية له  
ولاشك انه (يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر) واحد من الست (معه) اى مع الجوهر المحيط بها  
(وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة) لاستحالة أن يبطل  
التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الأستاذ) ابو اسحاق (المماسية) بين الجواهر (نفس المجاورة)  
بينهما (وانهما متعددتان) بحسب تعدد المجاور والمماس (ضرورة فالمباينة) على رأيه (ضد لها حقيقة)  
وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسية والتأليف على اصله فتكون المباينة عنده ضد  
المماسية والتأليف حقيقة (وقال القاضى) ابو بكر (اذا خص جوهر بحيز) اى اذا حصل فيه (ثم توارد  
عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (اخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل  
لذلك الجوهر (قبل وبعد) اى قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وانما تعددت  
الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى مكوناً والكون  
المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلاً للكون الاول يسمى اجتماعاً وتأليفاً ومجاورة ومماسية والكون  
المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينةً والا كوان المختلفة على اصله ليست غير الا كوان الموجبة  
لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذى ذكره القاضى (اقرب الى الحق بناء على) اصول  
اصحابنا من (عدم اشتراط البنية) المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بعمله ومن امتناع أن يكون  
الجوهر أو ما قام به مؤثراً في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمنع أن يستفاد مما ليس قائماً به سواء كان  
مبايناً له او غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على أن قول القاضى أقرب الى  
الصواب ولم يتعرض لما أورده الآمدى من تزيفاتها لانه زيادة تضييع للاوقات (فروع) على اصول  
اصحابنا فى الاجتماع والاقتراق (الاول الجوهر الفرد) المنفرد عن غيره بتصور (لست مماسات معينة)



لان ما يماسه لا يكون الامعينا (وضدها) اي ضد تلك المماسات المعينة (ست مبيانات غير معينة)  
 لان ما يباينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مبيانات غير معينة مضادة  
 لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث او اكثر (هذا) اذا كانت المباشنة (قبل  
 المماسات واما) اذا كانت (بعدها فقال) الشيخ (في قول بضادها) اي يضاد المماسات الست المعينة (ست  
 مبيانات غير معينة) كما في القسم الاول (و) قال (في قول) آخر بضادها (ست) من المبيانات (معينة هي)  
 المبيانات (الطارئة على المماسات) المعينة قال الامدي (هذا بناء) من الشيخ (على ان المماسات) وكذا  
 المباشنة عرض (غير الكون) المخصص للجوهر بجزءه كما هو مذهبهم ويرد عليه انه لم لا يجوز أن يكون ما  
 للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي الفرع (الثاني)  
 الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين في حيزين بينهما حيزان (كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر)  
 بلا شبهة (وقال الاصحاب قرب من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد  
 يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الاخر معه الى جهة حركته) بمقدار حركته فيبطل  
 ما قاله الاصحاب (اللهم الا ان يراد) ي يكون مرادهم بما قالوه (ان الكون واحد) اي الكون الموصوف  
 باقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة امر زائد) على الكون (هي المباشنة  
 والمجاورة فمكون النزاع لفظيا) اذ مرادهم أن نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبار  
 ومراده أن الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الامدي اذا ضم جوهر ثالث الى احدهذين  
 الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قرب من احدهما  
 عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد  
 الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبني  
 على ان البعد هو المباشنة والقرب هو المجاورة وأن كل جوهر فرد له ست مبيانات لستة جواهر  
 فاذا جاور جوهرا فقد زالت مباشنة واحدة وبقيت خمس مبيانات على ما هو اصله والحق ما ذكره  
 الاصحاب فانه مبني على أن الكون القائم بالجواهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضي الفرع  
 (الثالث الجوهر) الفرد (اذا ماس) جوهرا آخر (من جهة فهل يقال انه مباين) لذلك الجوهر الآخر  
 (من الجهة الاخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (عدم) حصول (المماسات) في تلك الجهة الاخرى  
 (ام لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة) والمماسات (من تلك الجهة) الاخرى (حيث  
 اي حين هو مماس له من الجهة الاولى) (وهذا نزاع افظى) لانه ان اعتبر في المباشنة امكان المماسات في تلك  
 الحالة فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول الفرع (الرابع يجوز المباشنة والافتراق في جملة  
 جواهر العالم) بحيث لا يتصف شي منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية (وقيل  
 لا) يجوز (اذ لا تجوز المجاورة) بين الكل ولا بد في المباشنة من امكان المجاورة قال المصنف (ويكنى) يعني  
 في الوصف بالمباشنة (جوارها) اي جوار المجاورة بين الكل (بدلا) ولا شبهة في هذا الجواز انما الممتنع  
 هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذي حداني) ويعني (على ايراد هذه الابحاث امران)  
 احدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه في حقيقة الاكو ان تسلفا) تعليل التحقيق  
 (اليها) اي الى حقيقة الاكو ان (مما قالوا به من لوازمها) واحوالها يعني انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع  
 الخطب في المسائل المبينة على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه في تفسير الاكو ان واحوالها فرجا  
 يتوصل به الى معرفة حقيقةهما (و) ثانيهما (ان لا تطن بكتابتها هذا اعوازها) اي لهذه الابحاث (قصورا)  
 فيه (والا فلا يجدى) المباحث المذكورة (في المطالب المهمة) التي هي العقائد الدينية وما توقف  
 هي عليها (زيادة طائل) وفائدة (ولولا هاتان الغايتان) المذكورتان (لم نطوّل الكتاب) بذكرها (وليس  
 من دأبى الامهات) في الكلام بل تحقيق المرام بالاجاز الضابط لما هو مقتضى المقام (وادكر) اي احفظ



وتذكر (هذا العذر) الذي مهدناه لك ههنا (لدى ما عسى تعترض عليه) من قبيل هذه الابحاث (في غير هذا الموضع فتكف) بالنصب على انه جواب الامر (عنى لا تمكث) اى لومك \* (المقصد \* السادس من لم يجعل المماسه كوناً) قائماً بالجواهر كالتقاضى واتباعه (اطلق القول بتضاد الا كون) على معنى أن كل كونين فهما متضادان (لان الكونين) انجتمعين فرضاً (انما ان يوجب تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المنابر) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر الاعلى سبيل التعاقب كما اذا كان مستقر في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقاً فهما متضادان (ومن جعلها) اى المماسه (كوناً) مخصوصاً قائماً بالجواهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجواهر الواحد (كاشيخ والاستاذ فلم يجعلها) اى الا كون (اضداداً ولا مماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الامدى والحق هو الاول للماسبق من أن المجاورة والمماسه والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية \* (المقصد \* السابع في اختلافات للمعتزلة) في احكام الا كون (بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنساء الجبائي واكثر المعتزلة اذ لو بقيت) الحركة (كانت سكونا والتالى باطل اما الملازمة فاذ لا معنى للسكون الا الكون المستقر في حيز واحد) والحركة هي الكون في الحيز الثاني عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كوناً مستقر في الحيز الثاني فيكون عين السكون (واما بطلان التالى فلتصاد الحركة والسكون) ومن المستحيل أن يكون احد الضدين عين الآخر (وبالجملة فالحاصل) اى قال الكون الحاصل (في الآن الثاني) في الحيز الثاني (سكون) بالاتفاق (فيجب ان يكون) الحاصل في الآن الثاني (كوناً آخر) متجدداً (لا الكون الاول) الذي هو حركة (والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التي هي الكون الاول في الحيز الثاني (توجب الخروج عن ذلك الحيز) اى الحيز الاول (دون السكون) الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج في تغيير ان قطعاً (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالى (بما مر من ان المتأني السكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فانها لا تتجامع السكون فيه (لا) الحركة (اليه) فانه لا تتأني السكون فيه فجارأ أن تكون الحركة الى مكان عين السكون فيه (و) قولهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة (هو الخروج) عن الحيز الاول (وانه عس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون) فان قلت لا يخفى أن الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الآن الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك أن لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني اذ على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول (وبه قال ابو هاشم) اى انه قال ببقاء الحركة وبأن الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون (ثانيهما) اى ثانی الاختلافات انه (ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) اى قالوا ببقاء السكون الا في صورتين (لاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة (فامسكه الله تعالى في الجوف) من غير أن يكون تحتها مائة مثقال فلا بد ههنا من تجديد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من اصله ان الطاريء الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقياً) لا متجدداً (اهوى) ذلك الجسم (الثقيل) بما يتجدد فيه من الاعتمادات (الصورة) الثانية السكون المقدور للحى (فانه لا بد أن يكون متجدداً) اذ لو بقي لم يكن مقدوراً (لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء) (فيجب) حينئذ (لوامر)



الحق (بالحركة ولم يتحرك) بل استمر على ما كان عليه من السكون (ان لا ياتم) اذ لا اتم على اصلهم الاعلى  
امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آتيا به (وهو خلاف الاجماع)  
بخلاف ما اذا كان السكون متجددا (ورب هذا) الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية (بابي هاشم)  
فلم يجد عنه محيصا (والترجم) التأتم (العقاب بعدم الفعل) في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده  
المستلزم لعدمه اذ ليس هنالك شيء يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون (فلقب  
بالذهني) اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم في أن الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف  
بقدرته وستر مذهب في الذهن واما لانه اثبت التأتم والعقاب بما يدرك بالذهن وليس صادرا  
عن المكلف اصلا (ثالثا قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر  
الى الجوهر اولسه مغمضا لعينه وهو) اي ذلك الجوهر (ساكن او متحرك ادرك) بالخاستين (التفرقة  
بين الحالتين) اي حالى السكون والحركة وعلم انه اما ساكن او متحرك ضرورة (ومعه ابو هاشم)  
واحجج (بان) الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن  
الثاني كما هو مذهبهم ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته  
اذا لادراكه عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون  
في الاحياز المعينة غير مدركة الا يرى أن (راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط)  
فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطربة عليه فان ركبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات  
اكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخبرتها الهوائية بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد  
من الهواء وأن الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل في النوم الى غير حيزه) تبدل عليه  
كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافه في حالته مع انقطع باختلاف الكونين  
المخصصين له بالحيزين وبظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو متبدلا احيازه عليه فلو غلبه عيناه  
وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيزه (بخلاف  
مالولون) في نومه (بغير لونه) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها قال الجبائي  
التأليف لموس ومبصر) اي مدرك بالقوة اللاحقة والباسرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة)  
ونميز بعضها عن بعض (وما هو الا بانظر الى التأليفات المختلفة) اولسها فلا بد أن تكون تلك التأليفات  
محموسة بهاتين الحاستين (ومنه انه في احد قوليه قال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الاكوان)  
اي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (او المحاذيات) المتخالفة (وعبرها) من الامور  
المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحجج) ابو هاشم على سبيل المعارضة (بانه لو روى التأليف وهو)  
امر واحد (فانتم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها روى الصفحتان) معا وذلك لان تأليفها واحدا  
فانتم بكل حزين من الصفحتين فاذا روى قائما بالصفحة العليا فقد روى قائما بالصفحة التي تحتها  
ضرورة اتحادهما (وانتم يصح) هذا الاحتجاج على ابيه (لو لم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا  
وتأليف جواهرها بعضهم مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعني انه لا يقول ان تأليف جواهر الصفحة  
العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئي تأليف جواهر  
الصفحة العليا فيما بينها على أن لقائل أن يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز  
انقسامه بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا (طهها قال  
الجبائي التأليف مختلف باختلاف الاشكال للمامر) من ان يفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر  
الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر المساوي والاشباه في تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنه  
انه) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليف مشترك في اخس صفة اللمس وهو القيام بعملين بناء  
على اصله) العاسد (وان سلم) ذلك الاصل (ففيه) اي في هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز ان تكون



التأليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها وكون ماذ كره من اخص صفات التأليف انما ثبت اذا لم تكن  
 التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقعة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها)  
 قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرا) بالقدرة (كن يضم اصبعيه ومنعه ابنة اذ يمتنع) وقوع التأليف  
 (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على أن المتولد من السبب لا يكون  
 مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا (سابعها ذهب اكثر  
 المعتزلة الى ان مجاورة) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس وان ولدت التأليف) بينهما كما مر (فليست)  
 المجاورة المذكورة (شرطا له لانها لو كانت شرطا لا ابتداء) اي شرطا للتأليف في ابتداء حدوثه (لكانت  
 شرطا) له (في الدوام كاصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما (وليس) الامر (كذلك كاليواقيت)  
 والعنقور (الصم الصلاب) ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) اي  
 هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تعلقها بالقدرة (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لا دواما (ومهم  
 من قال انها) اي المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) فان التأليف الذي يصعب معه الفك  
 والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليسوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة  
 وجودا وعدمها فهي شرط له (ومع ضعفه) اي ضعف الدوران وعدم دلالة على أن المدار شرط للدائر  
 (فلعل ذلك) اي الاختلاف بين التجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الى اختلاف اجناس  
 التأليف) كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويوسه بعضها (الفصل الثاني في  
 مباحث الاين على رأي الحكماء وفيه مقاصد) ثلاثة عشر (الاول قال الحكماء) الجسم اما أن يكون متحركا  
 او لا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك (والحركة)  
 عرفها ارسطو ومن تابعه بانها (كالمال اول المبالغة) اي الحيل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان  
 (ذلك ان كل ما هو بالقوة) من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا قدم محض) اذ يكون  
 حينئذ بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا هذا الخلف ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة  
 فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولو في كونه موجودا ومتصفا بالقوة  
 لا اقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لا نافر ضاه كذلك فظهر أن الموجود يستحيل أن يكون  
 بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالمعقول على رأيهم او بالفعل في بعضها وبالقوة  
 في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها تطلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع  
 ما يمكن أن يكون له فهو حاصل بالفعل فلا تطلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا  
 بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا (و) اذا عرفت هذا فنقول (المتحرك)  
 اي الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال انصافه بها (وهو) اي الحركة (امر حصل له بعد ان لم يكن)  
 حاصل له عند استقراره في مكانه او على حاله (فهو) اي ذلك الامر الحاصل بعدما لم يكن (كالمال) اي  
 للمتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هو اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل  
 بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول  
 والحركات الازلية على رأي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تام  
 بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعترف في مفهوم الكمال  
 كونه لا تقابا حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب أن تكون الحركة لا ثقة بصاحبها (وانه) اي ذلك  
 الامر الذي هو الحركة (يؤدى) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى) مثلا (فهذا)  
 الممكن الآخر (كالمال ثانيا) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كالمال اول)  
 بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب أن يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل  
 (ثم انه) اي المتحرك (مادام متحركا) بالفعل (فتبين منه) اي من الكمال الاول الذي هو الحركة (بعد بالقوة)



فهو) أي ذلك الكمال الأول انما ثبت (لما هو بالقوة) من وجهين أحدهما ذلك الكمال الثاني المترقب  
 حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الأول وتوضيحه أن الجسم إذا كان في مكان مثلاً وامكن  
 حصوله في مكان آخر فله هناك إمكانان إمكان الحصول في المكان الثاني وإمكان التوجه إليه وكل  
 ما هو ممكن الحصول له فإنه إذا حصل كان كماله فكل من التوجه إلى المكان الثاني والحصول فيه كمال  
 إلا أن التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب أن يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل  
 فالتوجه كمال أول للجسم الذي يجب أن يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم إن التوجه  
 مادام موجوداً فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين أحدهما  
 أنها من حيث إن حقيقة أنها هي التأدي إلى الغير والسلوك إليه تستلزم أن يكون هناك مطلوب  
 ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدي تأدياً إليه وليس شيء من سائر الكمالات  
 بهذه الصفة وثانيتهما أنها تقتضي أن يكون شيء منها بالقوة فإن المتحرك انما يكون متحركاً  
 إذا لم يصل إلى المقصد فإنه إذا وصل إليه فقد انقطعت حركته ومادام لم يصل فقد بقي من  
 الحركة شيء بالقوة فهو به الحركة مستلزماً لأن يكون محلها حال اتصافه بها مشتملاً على قوتين قوة  
 بالقياس إليها وأخرى بالقياس إلى ما هو المقصود بهما أما القوة التي بالنسبة إلى المقصود مشتركة  
 بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فإن الجسم مادام في المسافة لم يكن  
 واصلًا إلى المنتهى وإذا وصل إليه لم يبق حركة أصلاً وأما القوة الأخرى ففيها تفاوت بينهما  
 فإن الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل  
 فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط إذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك  
 قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها إلى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما  
 ستطلع عليه فقد انكشف لك أن الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك  
 الكمال وفيما تأدي إليه ذلك الكمال وبقيد الأولية تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحينية المتعلقة  
 بالأول تخرج الكمالات الأولى على الإطلاق أعني الصور النوعية لأنواع الأجسام والصور الجسمية  
 للجسم المطلق فإنها كمالات أولى لما بالقوة لكن لأن هذه الحينية بل مطلقاً لأن تحصل هذه  
 الأنواع والجسم المطلق في نفسها انما هو بهذه الصور وماعداها من أحوالها تابعة لها بخلاف  
 الحركة فإنها كمال أول من هذه الحينية فقط وذلك لأن الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية  
 بالقياس إلى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالأولية لاستلزامها ترتيب كمال آخر عاها  
 بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي أول بالقياس إلى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقاً (وكونه)  
 أي كون المتحرك (بأقوة) انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثاني  
 المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة أيضاً فإن المتحرك موصوف بأقوة باعتبار هذين  
 العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح أن يقال لما بالقوة  
 ويراد أن في محل الحركة بالقوة في ذاته لأنه إذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فتقوله لما بالقوة  
 معناه لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته (والا) أي وإن لم يرد به هذا المعنى (فهو) أي المتحرك  
 (كمال) أي بحسب ذاته وصورته (أيضاً) كما كان كمالاً بحسب حركته والمقصود أنه إن لم يرد به كونه بالقوة  
 في عارضه بل أريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لأنه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل (فلذلك) أي فلا أن  
 كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبر بالحينية) إذ لو أريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة  
 لم يمكن لأعتبار الحينية معنى وحاصل ما ذكره أن قيد الحينية يفيد أن القوة بحسب العارض  
 دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازاً عما ذكرناه قال المصنف (وفي انطباق هذا الحد على الحركة  
 المستديرة) الألفية الأبدية على زعمهم (نظر إذ لا منتهى لها إلا بالوهم فليس هناك كمالان أول) هو



الحركة (وثان) هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده  
 كانت الحركة السابقة كالأول بالقياس الى ذلك الوضع الا أن هذا انتهى بحسب الوهم دون  
 الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حتم الحدود الواقعة في انشاء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى  
 للحركة السابقة عليه ولا شبهة في أن المتبادر من التعريف أن تكون الحركة كالأول بحسب نفس  
 الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي المخلص أن تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل  
 يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركاً وبين كونه ساكناً وأما الامور المذكورة في تعريفها فمما  
 لا يتصورها الا الأذكياء من الناس وقد اجيب عنه بأن ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق  
 بمصوابها الاجسام لا على تصور حقيقتها (وهذا) الذي ذكره المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة  
 (قريب مما قاله قدماءهم) من (أنه اخروج من القوة الى الفعل بالتدريج) فانهم قالوا اخروج من القوة  
 الى الفعل أما أن يكون دفعة اولاً دفعة والثاني هو المسمى بالحركة حقيقة الحركة هو الحدوث  
 او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل أما يسيراً يسيراً اولاً دفعة او بالتدريج وكل واحدة من هذه  
 العبارات صالحة لاقادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع  
 الشيء في زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على  
 تصور الآن المتوقف نظيره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيراً يسيراً هو معنى التدريج  
 وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فالامور الواقعة  
 في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري  
 والى هذا اشار قوله (فيقع في تعريفه) اي تعريف التدريج (الزمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة  
 فيلزم الدور) قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن تصور الدفعة والادفعة  
 والتدريج ويسيراً يسيراً تصورات اولية لاعانة الحس عليها وأما الآن والزمان فهما سببان لهذه  
 الامور في الوجود لافي التصور فجاز أن تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولى التصور ثم تجعل  
 الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببان لهذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن  
 (ويقولهم بالتدريج) او ما في معناه (وقع الاحترار عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال  
 (دفعي) ولا يسمونه حركة بل كونا فسادا \* المقصد الثاني (ذهب ارسطو الى) (ان الحركة تقال)  
 بالاشترال الفظي (المعنيين الاول التوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم ابد استوسطا  
 بين المبدأ والمنتهى) اللذين للمسافة (ولا يكون في حيز) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى  
 (آني) بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم  
 بحيث اى حتم من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصل فيه  
 وبأنها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخافاً  
 لحاله في آني يحيطان به والاعتراض بأن تصور الآن والقبلية والبعديّة يتوقف على تصور الزمان  
 المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بأن هذه الامور جليلة غير محتاجة الى تعريف كما اشترنا  
 اليه (وهو) اي الحركة بهذا المعنى (امر) موجود في الخارج فاننا نعلم بمعاونة الحس أن للمتحرّك حالة  
 مخصوصة ليست ثابتة في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من اول المسافة الى آخرها)  
 فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرّك الى حدود المسافة  
 كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استقرارها  
 وسبيلاتها العقل في الخيال امر اتممتا غير قاتل الحركة بمعنى القطع كما مرّ فان قيل الحركة الموجودة  
 لا تكون عبارة عن التوسط المطابق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فان الحركة الموجودة هي  
 الحصول في حتمين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايراً له



تكون الحركة مركبة من امورية الوجود متتالية فيلزم تركيب المسافة من اجزاء لا تجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن ومستمرة باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شئ واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولا في ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته الشخصية وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا يتتالي النقط في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض ايضا (وهي بهذا المعنى) اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تتالي الاستقرار) اى استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه أما منافاته للاول فظاهرة وأما منافاته للثاني فلا لأنه لو استقر بعد المبدأ في حيز كان حاصلا في المنتهى لامتوسطا بينه وبين المبدأ (فتكون) الحركة (ضد السكون في الحيز المنقل عنه) للسكون في الحيز المنقل (اليه) ايضا (بجلاف من جعلها) اى الحركة (السكون في الحيز الثاني) فانها اذا جعلت نفس السكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنقل عنه دون السكون في المنقل اليه كما مر (واعلم ان مبناه) اى مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج (اتصال الاحيار) في انفسها (وعدم تفصلها) الى امور لا تنقسم (اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا تجزى وسنكلم عليه ونستوفى اقول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر افراد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهر واحد انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا السكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والسكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعروفة بالسكون الاول في الحيز الثاني وأما اذا قيل بامتناع الجوهر افراد وتركيب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد أن يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فاما كان الاول مبدأ تلك المسافة والمكان الثاني منتهى تلك المسافة يمكن أن يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا لا يمكن فرضها متتالية والاصكانت المسافة مركبة من اجزاء لا تجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيها لا فيما بين مبدئها ومنتهىها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الاكساب المقروضة ان لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل اثنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آتات أخر المبنى (الثاني) للحركة هو (الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها الا في التوهم) لاستحالة وجودها في الاعيان (اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها) اى نسبة الحركة والظاهر أن يقال بطل نسبتها اى نسبة المتحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهىها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة انصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شئ من اجرائه قلت حصول الشئ الواحد في نفسه على سبيل التدرج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد أن يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع أن يكون الموجود



عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغيرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لا امتناع  
 ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصل دفعة لا تدريجيا فلا وجود للحركة بمعنى  
 القطع في الخارج (نعم) لها وجود في الذهن فانه (لما اقسام نسبتها) اي نسبة المتحرك (الى الجزء الثاني)  
 الذي ادركه (في الخيال قبل ان يزول نسبتها الى) الجزء (الاول) الذي تركه (عنه) اي عن الخيال (يتخيل  
 امر ممتد) يعني ان المتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت  
 في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان  
 الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فتشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد ممتد  
 (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المداورة) امر ممتد (في الحس المشترك فيرى) لذلك (خطا او دائرة)  
 كما ترى في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس وانما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرتبة مثلها لان  
 اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لا في الحس المشترك (وانت تعلم من هذا) الذي ذكرناه في تحقيق  
 الحركة بمعنى القطع ونصويرها (ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام لا يمنع ان يكون) هي  
 امرا (وهي) لان قبولها هذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا  
 (فلا يتم دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان العدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام  
 كما مر ويجوز ان يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار  
 الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها  
 ايضا وجود فيكون هذا معارضا لدلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها  
 وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة  
 وانما يرسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه \* (المقصد \* الثالث) فما  
 يقع فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك  
 المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هي الموضوع  
 الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة  
 بالعرض وعلى سبيل التبعية او لم نقل وهو باطل لان التدرج مثلا ليس هو ذات السواد بتبدل  
 ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة  
 فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل  
 في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة  
 جنس لتلك الحركة قالوا ان من الابن ما هو قار ومنه ما هو سبال وكذا الحال في الكم والكيف  
 والوضع فالسبال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس  
 وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير  
 ليس من جنس المتغير والتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك فاذا كان  
 التبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى  
 وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف  
 او من فرد الى فرد (وهي) اي المقولات التي تقع فيها الحركة (اربع) كما هو المشهور (الاولى الكم وهو) اي  
 وقوع الحركة فيه (على اربعة اوجه) لان الحركة في الكم اما بطريق الزيادة او الانقصان والاول  
 اما ان يكون بانضمام شيء اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء اولا (الاول التحلل وهو ازيد حجم  
 الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وينته) اي يدل على ثبوته (ان الماء اذا انجمد صغر حجمه  
 واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين) اي ظاهر مكشوف (انه لم يكن انفصال عنه جزء) حين صغر  
 حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال



ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (وابضا فالقارورة) الضيقة الرأس (تكب على الماء فلا يدخلها) اصلا (فاذا امتصت مصافويا) وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كبت عليه دخلها) وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد (ومادلك) الدخول (تخلأ حدث فيها) بأن يخرج المص من بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا (لامتناعه) على رأيهم (بل لان المص) اخرج بعض الهواء و (احدث في الهواء) الباقي (تخلأ فكب حجمه) بحيث شغل مكان الخارج ايضا (ثم اوجد فيه) اي في ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذي في الماء (تكاثف فاصغر حجمه) او عاد بطبيعته الى مقداره الذي كان له قبل المص (فسدخل فيه) اي في ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الخلاء) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضا (فهذا) الذي ذكرناه في اثبات التخلخل (يعطى) ويثبت (ايته) وتحققه ولا يفيد العلم بعلمته (واما ما يمتنه) اي لمية امكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهوى ليس لها في ذاتها مقدار) وما لا مقداره في حد ذاته كان نسبه الى المقادير كلها على سواء (فقد تكون) الهوى (في بعض الاشياء) كما في العناصر (قابلة للمقادير المختلفة تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب ما يعدها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدارا كبيرا كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهوى لا مقداره لها في ذاتها (ان يكون الشكل كذلك) اي أن يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البديل (لجواز أن يختص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يعمدها الى غيره (لا سبب منفصلة) تقتضي اختصاصه بذلك المقدار (او) يختص البعض بمقدار معين (لان مادته لا تقبل الا ذلك) المقدار المعين (كما هو رأيهم في الافلاك) فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الاخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم واما كان القول بأن مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا في انقول بأن الهوى لا مقداره لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبه الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله (وبالجمله فهذا) الذي ذكرناه من حال الهوى (صحح) لتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من تحققه) اي من تحقق المصحح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز أن يكون مع المصحح مانع يمنع به تحقق الاثر كالصور النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضي رومها الهوى ولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء مادام جراً يستحيل أن يكون مقداره مساويا لمقدار كله أما اذا انفصل ~~أمكن~~ أن يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيجب عليهم تجويز أن تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر الوجه (الثاني) التكاثف وهو ضد التخلخل يعني انه انتقاص حجم الجسم من غير أن يفصل عنه جزء وقدر ما يدل على ايته وايته (واعلم انهما) اي التخلخل والتكاثف المذكورين في الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو ان تباعد الاجزاء) بعضها عن بعض (ويدخلها الهواء) او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو أن تقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن المنفوش بعد نفشه (وان كان يطلق عليهما الاسم) اي يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج (باشترال اللفظ فان هذين) اي الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى اتباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) اي رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الخانة وهو) اي المذكور اعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد منهما حركة في مقولة الكم الوجه (الثالث) القو



وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن  
والورم) أما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول وأما الورم فليس على نسبة  
طبيعية الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه) أي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب  
ما ينقص عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشبه النمو والذبول بالسمن  
والهزال والفرق أن الواقع في النمو قد يسمن كما أن المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه أن الزيادة  
إذا حدثت المنافذ في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها ونشبت بطبيعتها واندفعت الاجزاء  
الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو وأما النسخ  
اذا صار سمينا فان اجزائه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفرقةا والنمو وفيها  
فلذلك لا تتحرك اعضاءه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك  
نمو في اللحم الا أن اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور أن النمو والذبول  
من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذى باق كل واحد منها  
على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اية او وضعه او كيفية لكن ذلك ليس  
حركة في الكم وقد اجيب عنه بأن الاجزاء الاصلية زادت مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل  
ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها ونشبت بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت  
عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخل بالاصلية على وجه يصير به  
المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد  
النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه أن يعد السمن والهزال منها ايضا (الثانية) من المقولات  
التي تقع فيها الحركة (الكيف وتسمى الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يتسود العنب  
ويتسخن الماء) فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج فلا بد ههنا من امرين  
احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما أن لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجيا  
(ومن الناس من انكر ذلك) أي انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالخار عنده لا يصير باردا ولا البارد  
حارا (وزعم ان ذلك) الذي يدرك من انقلاب احدهما الى الاخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا  
في الكيفية بل هو (كون) واستقار الاجزاء كانت منصفة بالصفة الاولى (كالبرودة مثلا) وبرزور  
(لاجزاء كانت منصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلا (وهما) أي هذان القسمان من الاجزاء اعني  
المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى (موجودان فيه) أي في ذلك الجسم (دائما لا  
ان ما يبرز منها) أي من تلك الاجزاء (يحس بها) وبكيفيةها (وما كان) منها (لا يحس بها) وبكيفيةها وهؤلاء  
اعني اصحاب الكمون والبروز زعموا أن الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم  
فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الطاهر فاذا القيه ما يكون الغالب  
عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى  
يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد (وهذا) اقول (باطل والالكانت  
الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد) جدا (بل وفي الجمد) ايضا (وانه ضروري البطلان ومع ذلك)  
ننبهك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة في الماء البارد (فن ادخل يده فيه كان يجب  
أن يحس بحرته) أي بحر باطنه (أو يقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد تفاوت وهو باطل اذ ربما يجد  
باطنه ابرد من ظاهره (وايضافا شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا) مشاهدة  
(ونعلم بالضرورة ان ذلك) الذي نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كامن فيه) كيف ولو كان في ذلك  
الجبيل بعض من تلك الاجزاء النارية لا حرقة فوجب أن يكون حدوث النار فيه بطريق الكون  
دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى أن الحار مثلا اذا صار باردا فقد



فأرقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حاراً بدخول اجزاء نارية فيه من خارج  
ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا ويختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون  
والفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال ايضا باطلة كما لا يشك في على ذي فطنة وحينئذ قد صح انتقال  
الاجسام من كيفية الى اخرى وأما أن ذلك الانتقال بالتدريج فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من  
انتقال الماء الى المخونة يسيرا (الثالثة) من تلك المقولات (الوضع حركة الفلك على نفسه فإنه  
لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان الى مكان) لتكون حركته اينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لانه يتغير بها  
نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تعبرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة  
بسيما وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله  
من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال في عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية  
(وفي حركة كل جزء منه) أي من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فهم من قال لاجزائه بالفعل) بل  
بالفرض (فكيف يتحرك) في الخارج ما لا وجود له فيه (بل ذلك) أي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا  
(امرو وهو ومنهم من قال يتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية)  
الحاوية والمحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء  
لا بالامور الخارجية عنها (فعليت بالتأمل) حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان  
كل واحد من اجزائه متحركاً كحركة مكانية على القول الثاني لزم أن يكون الفلك ايضا متحركاً  
حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكانها وانها أن يكون مجموعها كذلك  
وأما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بأن المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على  
حركاتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شيء مع انها حركة مكانية يتبدل بها امكانه  
بلا شبهة (الرابعة) من تلك المقولات (الايين وهو) أي التحرك في الايين (التي تسمى المتكلم حركة)  
فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات  
اهل اللغة ايضا وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة  
عامة هي أن يقال المتحرك في الايين ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركاً  
في الايين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما أن يستقر على واحد من  
تلك الايون في اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته وأما أن لا يستقر فلا يكون في كل اين الا أنا  
واحد اولاً شذ أن تلك الايون الاينية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفصلة بزمان ولم يوجد في ذلك الزمان  
شيء من تلك الايون لم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآتات  
متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بأن  
يقال للمتحرك في الايين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستقر هو كونه متوسطاً بين المبدأ  
والمنتها لكنه غير مستقر بل يختلف نسبه الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما أن  
حدود المسافة تعدد بالفرض كذلك يتعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن أن يفرض في المسافة  
حدان متلاقيان ايس بينهما مسافة اصلاً كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الايين المستقر ايشان  
متصلان بل كل ايتين مفروضين في ذلك الايين المستقر يمكن أن يفرض بينهما ايون آخر كما أن نقطتين  
مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخرى فلا يلزم تسالي الآتات ولا انقطاع الحركة  
ولا كون المتحرك ساكناً وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض  
يكون له فيه كيفية أخرى مفروضة ولا يمكن أن يفرض في تلك الكيفية غير القارة كقيمتان متصلتان  
بل كل كقيمتين يفرض فيهما يمكن أن يفرض فيما بينهما كقيمتان آخر كما أن كل آتين يفرض في الزمان  
يمكن أن يفرض بينهما آتات أخرى فلا يلزم شيء من المحذورات (وباقى المقولات لا يقع فيها حركة



أما الجوهر فلا شأن به بتبدل صورته (بصورة أخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون  
 من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر (ومنع) أي منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين)  
 وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها إنما هو في كيفياتها دون صورها فأنكر الكون  
 (وسلم الاستحالة وهو) أي ذلك البعض (من قال العنصر واحد) وذلك الواحد (أما النار والباقية)  
 من العناصر إنما حصلت من النار (بالتكاثف) أعني غاظ القوام على مراتب متفاوتة فإن الهواء كثيف  
 بالقياس إلى النار والماء أكثف منه والارض أكثف من الماء (أو الارض والباقية) تكونت منها  
 (بالتخلخل) أي برقة القوام (أو هو) أي ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط  
 أما الماء أو الهواء (والبواقي) تكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معافان فرض أنه الماء كان حصول  
 الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض أنه الهواء كان حصول النار بالتخلخل  
 وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة) العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الأصل  
 (محفوطة) ثابتة (في الاحوال كلها) أي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور أصلاً بل  
 في الكيفيات (وإبطاله) أي قول ذلك البعض (ابن سينا بوجهين الأول) أنه (مبهرج) فيما بعد كما ستطلع  
 عليه (أن كل ما يصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) أعني تبدل الصورة بصورة أخرى  
 (يصح عليه الحركة المستقيمة) المقتضية لخروج الجسم عن مكانه (وتعكس) هذه الموجبة الكلية  
 بالعكس المستوي (إلى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد)  
 ثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالاً الوجه (الثاني اختصاص  
 الجزء المعين من الجسم) العنصري كالماء مثلاً (بجزء طبعاً) أي بجزء معين من اجزاء الجزء  
 الطبيعي لذلك الجسم إنما يكون (صورته) أي صورة ذلك الجزء (وهذا) أعني استناد ذلك  
 الاختصاص إلى صورة ذلك الجزء (أيضاً إنما يتصور إذا كانت) تلك الصورة (حادثه) فإن ذلك  
 الاختصاص لا يجوز أن يستند إلى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد أن الاجزاء المتساوية  
 في الصورة حاصلة في احيائها متباينة ولا يجوز أيضاً أن يستند إلى ناقل نقل ذلك الجزء إلى ذلك الجزء  
 اذ لو قدرنا عدم الناقل لكات اجزاء العنصر حاصلة في احيائها ولا بد لحصولها فيها حينئذ  
 من سبب ولا سبب سوى أن الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلاً في جزء تخصص به حدوثه  
 عن العاقل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وإنما كان في ابتداء التكون حاصلاً في ذلك الجزء  
 لكونه متصوراً بصورة أخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا إلى ما لا نهاية له (وجواب الأول  
 أن الأصل) ان اخذ خارجياً منعاً صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس  
 (وان اخذ حقيقياً صدق وكان العكس كذلك) أي حقيقة ايضاً (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقياً  
 (صدقه خارجياً لأنه) أي الموجب الجزئي الخارجي (الخص) من الموجب الجزئي الحقيقي وصدق  
 الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يبعد الوجود) أي فلا يبعد البيان المذكور أن في الخارج جسم ما موجوداً  
 يصح عليه الكون والفساد لجواز أن تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية  
 التي تدعيها (و) جواب (الثاني منع وجوب الحدوث) لجواز أن يكون مخصص الاجزاء باحيائها  
 امرافقاً وتساوي نسبته إلى الكل ممنوع اذ يجوز أن يكون المقارن متعدداً على وجه  
 يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين (بل المعتمد)  
 في ابطال نفي الكون والفساد هو (التجربة والتعويل على المشاهدة) لدالتهما على أن العناصر  
 ينقلب بعضها إلى بعض (كإسبائتي) في الموقف الرابع (ثم نقول) في بيان أن تبدل الصورة بأخرى  
 لا يجوز أن يكون تدريجياً فلا يكون حركة بل كوناً وفساداً (الصور لا تقبل الاشتداد) بأن يتحرك  
 محل الصورة إلى صورة أقوى منها (ولا النقص) بأن يتحرك محلها إلى صورة أضعف منها على



قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقاً بأن ينتقل محل  
 الصورة إلى صورة أخرى يسيراً يسيراً سواء كانت الأخرى أقوى أو أضعف أو مساوية (لأن في الوسط)  
 أي في وسط الاشتداد أو التناقص بل في وسط الانتقال التدريجي (أن بقى نوعه) أي نوع الجوهر  
 المتقل منه (لم يكن التغير في الصورة) أي لم يكن فيها اشتداد ولا تناقص بحسب ذاتها بل في لوازمها  
 وصفاتها ولو قيل أن بقى شخصه لمكان أشمل وأن لم يبق نوعه أو شخصه كان ذلك عدم الصورة  
 لا اشتدادها ولا تناقصها ولا الحركة فيها إذ لا بد أن يحصل عقيبها صورة أخرى فقول تلك الصور  
 المتعاقبة أن كان فيها ما يوجد في أكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت  
 كلها آية الوجود فإن تعاقبت بلا فصل تنالت الآتات وأن وجد فيما بين متعاقبين زمان خال  
 عن تلك الصور الآتية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات  
 واجب عنه بأن بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الأعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها  
 انتفاء المتحرك حال كونه متحركاً كما يلزم ذلك من خلوه المتحرك عن الصور المتعاقبة لأن المتحرك في الصورة  
 إما الجسم أو المادة ولا وجود لشيء منهما خالٍ عن الصورة وكون المتحرك معدوماً حال كونه متحركاً  
 محال بالبدية وفيه بحث لأنه يلزم ههنا محال آخر وهو أنه إذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات  
 المتعاقبة مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لأن الحركة كما ينبغي بانتفاء المتحرك  
 تنفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم أن لا يكون هنالك الكيفيات آية الوجود لا يوجد شيء منها في الأزمنة  
 الواقعة بين تلك الآتات فإن سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان مقسمة  
 بانقسامه وقد صرح جواباً أن الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر  
 وتكون قطعة منه واقعة بأزاء قطعة من الآخر فكل هذه لا يكون حركة لا تنفاه لازم الحركة عنها  
 ولا يحصى عن ذلك إلا ما مر من أن المتحرك في الكيف مثلاً فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية  
 واحدة سبالة كما عرفت ومثل هذا الحال السبيل الذي يتبدل أفراد على محله مع بقاء المحل  
 بشخصه لا بد أن يكون عرضاً تقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها (وايضاً فبدأ  
 الحركة) أي ما تقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لا محالة في زمان كونه متحركاً (والمادة وحدها  
 لا وجود لها) فإن المادة لا تحصل ذاتاً معينة موجودة إلا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها إلا إذا كانت  
 من مبدأ حركتها إلى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع أن تتحرك في الصورة بالضرورة وقد  
 يقال تحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع  
 حركتها ويجاب بأنها مع إحدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة أخرى ذات متحصلة مغايرة  
 للذات الأولى وأبس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة إلى حالة أخرى فلا حركة  
 أصلاً وهذا الجواب كما ترى مبني على أن الهيمولي ليست الأشياء بالقوة لا تحصل موجودة إلا بصورة  
 معينة لما ثبت عندهم من أن وحدتها وتعددتها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها  
 متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال (وأما المضاف فطبيعة غير مستقلة) بنفسها  
 في المفهومية (بل) هي (تابعة لتغيرها) فإن كان متبوعاً قابلاً للاشتداد والاضعف قبلهما) المضاف أيضاً  
 (والأفلا) يعني أن الإضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقاً لأنها لو تغيرت بلا تغير  
 في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فإن كانت الإضافة عارضة لأحدى المقولات  
 الأربع وقعت الحركة فيها تبعاً لها كما إذا فرض أن ماء أشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى  
 صار سخونة أضعف من سخونة الآخر فإن هذا الماء قد انتقل من نوع من الإضافة إلى الاشتدية  
 إلى نوع آخر منها أعني الأضعفية انتقالاً تدريجياً فقد تحرك الجسم في الأصالة تبعاً لحركته  
 في معروضها الحقيقي أعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك إذا كان جسم في مكان أعلى ثم تحرك



في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكتم حتى صار أعظم  
 مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو أخس اوضاعه فقد انتقل الجسم  
 في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبع الحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء  
 هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه  
 الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها الماعرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها  
 لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها  
 بالمفهومية ومنقوض بالايين والوضع فانهم من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها بالاتبعية لشيء  
 وحينئذ نقول لم لا يجوز أن ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية  
 لا ينافي ذلك (واما متى فقال) ابن سينا (في الحياة ان وجوده للجسم يتبع الحركة) اي ثبوته له توسط  
 الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعها لها  
 واعترض عليه بانه يجوز أن يكون ثبوته للجسم توسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها  
 وفي الحياة ايضا ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان متى متى آخر وهو محال اذ يلزم  
 أن يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز أن يكون عروض متى للزمان لذاته لازمان آخر كعروض  
 القبلية والبعدية (و) قال (في لفاء) بنسبه أن يكون الانتقال في متى دفعا اذ (الانتقال من سنة  
 الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة) وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك  
 بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متناه بالقياس  
 الى الزمان الاول وبعده يستمر له متناه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول  
 وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه أن الفاصل بين اجزاء المسافة محدود غير  
 منقسم فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعا ايضا ولكن اذا فرض مكانين بينهما  
 مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجا فكذا الحال في الانتقال من زمان  
 الى زمان آخر بينهما زمان كالقمر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجا ايضا لا دفعا ثم قال في البناء  
 وبشبهه أن يكون حال متى كمال الاضافة في أن الانتقال فيه يكون تبع الانتقال في شيء آخر من كم  
 او كيف فيقع التغير في ذلك الشيء أولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه  
 اشار بقوله (وهو) اي متى (كلاضافة) في قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لمعروضها)  
 فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه (وكذا الملك) فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها  
 في التبدل والاستقرار (واما) مقولتنا (ان يفعل وان يفعل فثبت بعضهم فيها الحركة وابطل) قول هذا  
 المتيقن (بان المستقل من التسخن الى التبرد) مثلا (لا يكون تسخنه باقيا والازم التوجه الى الصديق  
 معا) لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال أن يكون الشيء الواحد  
 في الزمان الواحد متوجها الى الصديقين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف  
 التسخن (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين الا ينتميان المتضادتين فلا يكون هناك حركة  
 من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد وقائل أن يقول ان التسخن له  
 مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز أن ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا  
 الى أن يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الصديقين ولا انقطاع الحركة  
 في اثباتها بل عند انتهائها (والحق انهما) اي الحركة فيهما (تبع الحركة) في غيرهما لانهما ايضا  
 حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (واما في لقوة ارادة كانت  
 او طبيعة او في الآلة واما في القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تنحور  
 كذلك والآلة قد تنكل هكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال أولا اما في الارادة او في الطبيعة



او في الآلة على سبيل التدرج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك وأما المقابل فربما ينتقص قبوله  
 واستعداده لتنام الفعل شيئا فشيئا فتقع الحركة فيه أولا وتتبعها الحركة في الفاعلية وانت خبير  
 بأن التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثير فتقع الحركة في المقولتين تبعا \* (المقصد الرابع العلة  
 للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والادامات الحركة بدوامها) اي بدوام الجسمية وامتنع السكون  
 على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى يبقاها (وايضافا الجسمية عامة للاجسام) كلها  
 (والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما (وايضافا يلزم) على تقدير  
 كون الجسمية علة (اتحادها في الجهة) اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية (واللازم  
 باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذا  
 الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه (وايضافا فلانها)  
 اي الحركة التي علمتها الجسمية (اما المطلوب فنقطع) الحركة (عنده) اي عند حصول ذلك المطلوب  
 (مع بقاء الجسمية) التي هي علمتها (فيلزم الخلف) اي تخلف المعلول عن علته (واما لا المطلوب فيتحرك)  
 الجسم حينئذ (اما الى جميع الجهات) معا (وانه محال) بالضرورة (واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح  
 وليست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (ايضا لانها ثابتة) مستقرة (فيلزم ثبات معلولها)  
 الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من انها متجددة متقضية ويلزم ايضا دوام  
 الحركة بدوام الطبيعة فمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة  
 طبيعيا (بل هي حالة غير ملائمة) اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير  
 ملائمة لها فان تلك الحالة (تدبر طبعها طبع الله سبحانه) أما في الاين فكما ان الحجر المرمى الى فوق وأما في الكيف  
 فكالماء المسخن قسرا وأما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة مادامت باقية  
 كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة ويختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب  
 والبعده من تلك الحالة المطلوبة فاذا اوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانقاء احد  
 جزئى علمتها اعنى مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم أن يقال (الملائمة غاية) مطلوبة  
 (ولا تصور) العاية (الا في الحركة لارادية) اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون  
 الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائمة واذا لم يكن كذلك للطبيعة مطلوب بقي أن تكون  
 هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة (وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية  
 (الى جهة حينئذ أولى من) الجهة (الآخري) وقد يجاب بأن ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة  
 وتلخيصه أن الفعل اذا ترتب عليه امر ترتب اذ تبا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقسام الفاعل  
 على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فاعلة الغائية هي المحتاجة الى  
 الشعور دون الغاية فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لا بعد في أن يكون بعض الامكنة ملائمة لبعض الاجسام  
 فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا  
 لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكميات والكميات وملائمة  
 بعضها لبعض الاجسام (ويعلم من ذلك) الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية (ان العلة للحركة  
 الارادية ليست هي النفس لذاتها وعدم اختلافها) يعني أن النفس ثابتة مستقرة فلا تكون  
 وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات  
 الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا ايضا هي التصور الكلّي)  
 الحاصل للنفس (لان نسبتها الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلّي  
 لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس  
 مع تصورها وارادتها الكلين (بل انما هي) اي علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يرتب



عليها ارادات جزئية (فالمشائي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا  
 ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة المتعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك  
 الحركة يمكن أن يفرض فيها حدود جزئية تقبض بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج  
 بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى أن يتخيل حدا معيناً وتنبعث عنه ارادة جزئية متعلقة  
 بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للارادة  
 والحركة فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع الخيل انقطعت الارادة  
 والحركة وأما هذه الحركة لقسرية فهي القوة التي احدها القاسر في المتحرك \* (المقصد الخامس)  
 الحركة تنقسم الى امور ستة الاول ماله الحركة (اي سببها الناعي) فان الحركة امر يمكن الوجود  
 فلا بد لها من علة فاعلية (الثاني ماله) الحركة (اي محلها) فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به  
 (لثالث مافيه) الحركة (اي المقولة من المقولات) الرابع المتقدمة (الرابع مافيه) الحركة (اي المبدأ  
 الخامس ماله) الحركة (اي المنتهى وذلك) اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل  
 انما يكون (في الحركة المستقيمة واماني) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتها (الا بالفرض)  
 اذ ليس هنالك موضع هو مبدأ الحركة او منتهاها لا بحسب الفرض كما مر (السادس مقدار اى الزمان  
 فان كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها  
 انتقال من حالة الى اخرى تدريجيا \* (المقصد السادس قد علمت) انما (ان الحركة متعاقبة بامور  
 ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها) اي بوحدة هذه الامور الستة لا بغيرها (ضرورة ووحدتها)  
 اي وحدة الحركة (كما قدمنا) في مباحث الوحدة (اما تخصية او نوعية او جنسية فمفهوم) اي في بيان  
 وحدتها (ثلاثة ابحاث احدها في وحدتها لتخصية ولا بد فيها من وحدة ماله) الحركة (فان العرض  
 الواحد بالشخص محله واحد بالشخص) ايضا (ضرورة انه لا يقوم العرض) الواحد بالشخص  
 (بمحلين ولا بد) ايضا في وحدتها الشخصية (من وحدة مافيه) الحركة اعني المقولة (اذا شئ)  
 الواحد (قد يستحيل وينفرد) في زمان كونه قاطعاً للمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنقص وقطع  
 المسافة (حركة) على حدة (وان اتحد المحل) وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحادها (من حيث اختلاف  
 مافيه) الحركة اختلافاً جنسياً موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي (بل قد يعرض له) اي  
 لاشئ واحد (انواع من الاستحالة كالسخن والتسود والترقح) في الفاكهة مثلاً فتعددت الحركة  
 لاختلاف مافيه بحسب النوع وان ادرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس  
 بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة  
 في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعاً (و يتبع ذلك) اي وحدة مافيه الحركة (وحدة مافيه  
 وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن مافيه واحداً بالضرورة) فوحدتها تابعة لوحدة  
 مافيه فاشتراط وحدة مافيه يغني عن اشتراط وحدتها (ولا يكفي في الوحدة) الشخصية للحركة  
 (وحدة مافيه وما اليه دون اعتبار وحدة مافيه لجواز اتحادها بالشخص مع تعدد الحركة بان تكون  
 الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة  
 الى العودية الى السواد) وتارة (منه) اي من البياض (الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد  
 وتارة) منه الى الحرة الى القمّة الى السواد (فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن أن يفرض  
 على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحداً مع تعدد الحركة بواسطة تعدد مافيه وكذا الحال  
 فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة  
 فظهر أن اعتبار وحدتها لا يغني عن اعتبار وحدة مافيه كما كان اعتبار وحدته مغنياً عن اعتبار  
 وحدتها ولقائل أن يقول اذ لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة مافيه مستلزمة لوحدهما



ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقنضية لوحدة ايضا (ولا بد) في وحدة الحركة (من وحدة الزمان اذا الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه) فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز ان تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدة لازمة لوحدهما المأمور من وقوع الاستحالة والنق و قطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعاً ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكانت ولم وحدة ما فيه كما اثرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو انه لا بد في شخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها أى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى (واما وحدة الحركة فلا عبرة به) في كون الحركة واحدة شخصية (فان المتحرك بحركته ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما (واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولا غير) في تلك الحركة (يوجب الاثنية) فيها (غير ما يتيوهم من اتئاد بعضها الى محرك والبعض الى محرك) (أحر ولا تجزى فيها بفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها تعرض لها انقسامات وهمة بحسب الشروق والغروب والمسامات وذلك لا يطل وحدتهما الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركاً وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لم يحصل الحاصل واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصي وان كان غير مقدّم قد اضران اعنى الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يطل الوحدة الشخصية الاتصالية (نايهما) اي ثانی الابحاث (في وحدتهما النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة لشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهي) اي ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة (مايه) وحدة (مأمنه) وحدة (ماليه) فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذ لو اختلف ما فيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة (نوعاً من الحركة) وان اتحد مأمنه وما اليه اما في الكيف فقل ان يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى الققة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع واما في الاين فقل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالمباهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد مأمنه وما اليه فاختلفا بالنوع لاختلاف ما فيه منضمما الى اختلافهما كان اولى (كانت سودا والتسخن) فانهما مختلفان بالمباهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما (وكذلك مأمنه وما اليه) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلفا ما بهية الحركة (وان اتحد ما فيه كاصاعدة والهابطة) في الحركة الاينية (وكالتسخن والتبرد) في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحد من هذين المثالين مختلفتان بالمباهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالمباهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدأين انما هو باعتبار أن عرض لاجدهما الفوقية وللاخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافهما في المباهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالمباهية لكانا مختلفين



بالمبدئية والانتهاية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية  
 كذا في المباحث المشرقية (ولا عبرة) في الوحدة النوعية للحركة (بوحدة المحرك) لان الامور المختلفة  
 بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثرو (بما مر) من أن تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب  
 تعدد في الحركة بحسب الشخص (واذا لا يوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص)  
 في الحركة (فالنوع اولى) بأن لا يوجب ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب  
 اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلى (فحركة الحجر الى العلوقسراو) حركة (البارايه طبعها  
 لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك) اى من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعنى  
 القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية (ولا) عبرة ايضا (بوحدة ماله) الحركة  
 (فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال) وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص  
 (فسواد الانسار و) سواد (الحمار نوع واحد) وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك ما فيه وما منه وما اليه  
 وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلا يكون  
 اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها (ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقته) فلا  
 فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في  
 وحدتها الشخصية (وان قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (فهو عارص للحركة) ومقدارها (واختلاف  
 العوارض) بالنوع (لا يوجب التنوع) في المعروضات كما أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع  
 عوارضها (ثانها) الوحدة الجنسية وما يعبر فيها) من الوحدات (بعض ما يعتبر في) الوحدة (النوعية)  
 لان النوع هو الجنس مع قيود متنوعة له (وانما هو) وحدة (ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس  
 جنس من الحركة) فالحرركات الابنية كلها متحدة في الجنس العالى وكذا الحركات الكيفية ولكمية  
 (ويترتب) اجناس الحركات (بحسب ترتيب الاجناس التي تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة في الكيف  
 جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق  
 الحركة في الالوان وهكذا الى أن تنتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية \* (المقصود  
 السابغ الحركات منها) ماهى غير متضادة ومنها (ماهى متضادة وقد علمت) في مباحث التقابل  
 (ان لا تصاد الا بين الانواع) الحقيقية (الداخله تحت جنس اخر فالحرركات المختلفة بالجنس كالنقله  
 والاصالة ولتو غير متضادة) لانهما اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد (وان امتنع اجتماعها  
 حينئذ) من الاحيان (فلا ماهياتها) اى ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى ماهياتها  
 بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتجانسة الاجناس (وغما لصاد بين المتجانسة) المتشابهة  
 في الجنس الاخير (مها) اى من الحركات (في الاسحاة كالسود والبييض) فانهم انواعان مندرجان  
 تحت الحركة في الالوان ومشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين  
 التصفر والاحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك (ولى الكم كالتقو والذبول  
 والتحليل والتكاثف) فان لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا في الطبع يتوجهان اليه وبينهما  
 غاية الخلاف ~~فان~~ في الحركتين اليهما وكذلك الحال في التحليل والتكاثف اذ لكل واحد منهما  
 حدا لا يتجاوزه (ولى القلة كالصاعدة والهابطه) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حدا محدود  
 وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار اجمالا بقوله (اذ لها) اى للحركة في هذه المقولات الثلاث  
 (في كل طرف حدا محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والبياض بينهما غاية  
 الخلاف وكذا بين حدى النمو والذبول والتحليل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين  
 ايضا غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية ولا تصاد فيها) لما ستعرف عن قريب من أن الحركة  
 المستديرة لا تصادفها \* (المقصود \* الثامن تصاد الحركات ليس لتصاد ما فيه فان الصاعدة والهابطه



ضدان) بلاشبهة (وان اتحد ما فيه) هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد  
 للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة ما فيه (ولا تضاداً محركاً  
 لتضاداً) الحركتين (الطبيعتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض  
 صعد عنه طبعاً واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد  
 مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في  
 المخلص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم  
 لانهما تنهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب أن يكون  
 بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض  
 اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب  
 بهما حالة واحدة هي أن تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه أن لا يكون تضاداً  
 في الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة  
 الجرف قسراً الى فوق وحركته طبعاً الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد  
 الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولا تضاداً للمحرك  
 لان حركة الجرف قسراً الى فوق وطبعاً الى تحت متضادتان) مع أن المحرك واحد (ولا تضاداً لزمان  
 فانه لا تضاد فيه) اي في الزمان (اد لا تنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية (ولا يمكن توارده)  
 اي توارد الزمان (على موضوع) واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على  
 الموضوع الواحد (وبكونه) عطف على قوله فانه كانه قبل ولا تضاداً لزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه  
 (عارضاً) للحركة (وتضاداً عوارضاً لا يوجب تضاداً بعروضات) ذلك فرض التضاد في الزمان لم يكن  
 مقتضياً لتضاد الحركات (ولا لتعصّل) اي ليس تضاداً للحركات لتعصّل (في الاطراف) التي هي مبادئ  
 الحركات ونهاياتها (لانه) اي الحصول في الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول في المبدأ  
 يحصل قبلها وبعدها (و) الحصول في المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضاداً لاجل الحصول  
 في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاداً (بل) تضاداً للحركات (لتوجه) من الاطراف واليها  
 اعني (بحسب ما منه و) ما (اليه) جميعاً (من حيث هما كذلك) اي من حيث انهما متضادان اعني  
 أن يكون مبدأ احدي الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهى ما ضداً منتهى ما وايس يكفي تضاد  
 الحركة التضاد بين المبدئين فقط فان الحركة من السواد الى الحجرة لا تضاداً للحركة من البياض الى  
 الحجرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحجرة الى البياض لا تضاداً للحركة من الحجرة الى  
 السواد وذلك لا تنافي في الخلاف وانما اعتبر قيد الحينية اذ لا بد من اعتباره (فانها) اي ما منه  
 وما اليه في الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة  
 من الاول الى الثاني تضاداً للحركة من الثاني الى الاول لان مبدأهما متضادان بالذات وكذلك  
 منتهىاهما (اودونه) اي دون التضاد (كاسواد والحجرة) فانها متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم  
 التباعد في الغاية فلا تضاداً أيضاً بين الحركة من احدهما الى الاخر وعكسها (او بالعرض) اي يختلفان  
 بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا (كالمركز والمحيط لاهما جزءان) اي نقطتان  
 (من جسم بسيط عرض لاهما) غاية القرب من القللك وللأحرانه غاية البعد عنه (وباعتبار  
 هذين العارضين صار متضادتين) (مع تساويهما في الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سبباً لتضاد  
 الصاعدة والهابطة بالذات فانها معنيان وجوديان يتنوع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما  
 غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاداً في الحركة  
 المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل (وقد لا يختلفان أصلاً) اي لا يختلف مبدأ



الحركة ومنتهاهما بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم (بل يتفق ان صاراً أحدهما مبدأ) الحركة  
(والآخر منتهى) لها فإذا فرض حركة أخرى من هذا المنتهى إلى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى إذ لا  
تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهين لا بالذات ولا بالعرض فإن قلت بين مفهومى المبدأ والمنتهى  
تقابل التضاد كما سننبه عليه في ذاتيهما تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس  
ما مر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة  
فلا يكون تضاد هذين العارضين على تضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما  
متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) أى انصاف  
أحدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهى (قد يكور بالفعل كما في الحركة المستقيمة) فإن لها مبدأ  
متصفا بالمبدأ نسبة بالفعل ولها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الانصاف (بمجرد الفرض كما في الحركة  
المستديرة فإن أى جزء فرضت) على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (يكون مبدأ للدور ومنتهى له  
باعتبارين) إذا الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة إلى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة  
الابجرد الفرض (ولا تمايز فيه) أى في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الابجرد عرض  
من موازاة فرض أو غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شئ منهما موجبا للتمايز الخارجى وليس  
من شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه  
والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة إذ لا وجود للنقطة بالفعل إلا بسبب القطع وهو عليه محال  
عندهم بل يكفي لتحقيق المستديرة كون النقطة بالقوة القرينة وههنا بحث وهو أن الحركة  
المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاهما وضعاً مخصوصاً كما أن مبدأ الحركة الكيفية  
ومنتهاهما كيف مخصوص فإذا فرض أن جسماً كان ساكناً ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت  
الحركة منه كان مبدأ لها وإذا فرض سكونها ثانياً كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى  
لها سواء كان ممائلاً للوضع الاول أو مخالفاً له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة  
نعم إذا فرض أن المستديرة أزلية أبدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا  
منتهى بالفعل كما تبيننا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الأبعاد وانقطاع  
الحركة بالجوع والانعطاف فلا بد لها دائماً من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم إذا فرض أن جسمين تحركا  
على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدأها ومنتهاهما واحداً بالذات مختلفاً بالاعتبار إلا أن هذه  
حركة آينية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة (تنبيه المبدأ والمنتهى) أى هذان المفهومان  
العارضان لذاتيهما (إذا نسب أحدهما إلى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد) لا السلب والإيجاب  
والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف كما سنفذره (وإذا نسبنا إلى ماله المبدأ والمنتهى وهى  
الحركة كما تضايفير له فيبين كل منهما وبينه) أى بين ماله المبدأ والمنتهى (تقابل التضايف)  
فإن المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ فالمبدأ وكذا حال المنتهى وذى المنتهى (وليس  
بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس) لجواز أن يعرض حركة لها بداية  
بلا نهاية أو نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف (فان قيل قد  
يكون جسم واحد مبدأ) الحركة (ومنتهى) لها أيضاً (فكيف) تصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما  
في موضوع واحد (قلت هما) أعنى مفهومى المبدأ والمنتهى (غير عارضين للجسم) عروضا أولياً حتى  
يقال انهما مجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة في الأجسام (ولا يكون طرف واحد  
مبدأ ومنتهى) حركة واحدة (الابجرد فرض وفي زمانين) إذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة  
أن يكون مبدأها ومنتهىها طرفاً واحداً أو مالمستديرة فإن مبدأها ومنتهىها نقطة واحدة مفروضة  
لأنها لا تنصف بهاتين الصفتين في آن واحد فهي وإن كانت واحدة بالذات إلا انها اثنتان



في الاعتبار وذلك كاف لها في كونه بداية للحركة ونهاية لها وانما قسم الفصل بالتنبيه لان التأمل في مفهومى المبدأ والمنتى وما نسب اليه كاف لتصديق بما ذكر فيه (فرع) على ما مر من أن تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتى (قلوا) الحركة (المستقيمة لا تضاد) الحركة (المستديرة) والا كان ذلك سبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) قائم واقعة على خط هو (وترقضى غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتى المستقيمة الى مبدئها وذلك باطل (اذ ضد الواحد واحد) كما مر في مباحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضد ذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحديا من الاولى فتكون هذه بالضدية اولى فليس شئ من تلك القسى ضد للمستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشئ منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لا نقول لاجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شئ من المستديرات المعينة اولى باصادة لما عرفت وما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضد له (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة انحدار) الذي ذكر في التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فان) التضاد بين الحركات لتضادهما بادئها وغايتها ولو كان بين المستديرات تضاد لكان مستديرة واحدة اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان (طرق مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) اى لقصى (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قصى غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضد المستديرة لكان المستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هي المستديرات المتوجهة من منتى تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل (واما الحركة الى التوالى) الحركة (الى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (يفعل مثل فعل الاخرى ولكن في الصفين) من المسافة (على اتبالي) فان المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدى لا على التوالى مسافته الجوزاء والنور والجل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الاخر اعنى الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن في النصف الاخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان ذلك جسيما بسيطا تشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شئ منها سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف (ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعنى ان ما ذكره انما يدل على أن الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدين في المبدأ والمنتى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدئين والمنتين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدرة من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبداء ومنتى اهمامعا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليهما وذكر في الخخص أن امثال هذه المباحث افظية لانه ان اريد بالضدين كل معينين وجوديين يمنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك أن يكون ماضيه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تصاد حينئذ بين



المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات \* (المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات) فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم (بل) هي كم (بالعرض ويعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لا نظبا لها) فان الحركة الابدية منطبقة على المسافة كأنها حالة فيها والمسافة منقسمة لا تنفك الجزء الذي لا يتجزى فتقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها) فتقسم بانقسام عارضها (فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريرة والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد أن يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في انه (اذا تحرك) الجسم (تحركت اجزائه المفروضة فيه والحركة الناعمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا كعملها (فاذا عرض له) اي للجسم (انقسام) خارجي (حصل لكل جزء حركة بالفعال) فالحركة تابعة لها في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه في هذين الانقسامين وقد بينهما على أن الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الابدية رأما الانقسام بحسب الزمان فشمامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد وأما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك أن اجزاء الجسم اما متصلة او متفصلة وعلى التقديرين فهي اما أن لا تفارق امكنها اصلا أو تفارق اجزاء من امكنها هي اجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة امكنها بالكلية فلا تكون متحركة \* (المقصد العاشر ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة) حاصلة (فيه بالحقيقة) اي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضا لشيء آخر (اولا) بل تكون الحركة حاصلة في شيء آخر تفارقه فيوصف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشيء (والثاني) يقال له (انه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاكي في هذا المثال نظرا لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركاً بالذات اللهم الا أن يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغايراً للاول بجمع اجزائه فينتد يكون الراكب متحركاً بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعاً للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلاً للحركة كالدارة المتحركة بحركة الحتمة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحاملة في الاجسام المنقلة وأما ما لا يكون جسماً ولا حالاً فيه كأنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعاً للحركة البدن (والاول) يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه (اما ان يكون مبدءاً للحركة في غيره وهي الحركة القسرية او) يكون مبدءاً للحركة (فيه اذ مع الشعور) اي شعور مبدءاً للحركة تلك الحركة (وهي) الحركة (الارادية) (اولا) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا الحركة البض) لان مبدءاً هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعوره بالحركة الصادرة عنه (وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة) اي حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية (او) جعل الحركة الطبيعية هي (التي على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المتحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما أن تكون الحركة بسيطة أي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد وبالسبب فاما أن تكون بارادة وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما أن يكون مصدرها



القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما أن تكون مع شعورها وهي الحركة الارادية  
 الحيوانية اولا مع شعورها وهي الحركة التحسسية لحركة النبض \* (المقصد \* الحادى عشر الحركة) اذا  
 قيست الى حركة اخرى فهي (اما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية) لمسافة اخرى (في زمان اقل)  
 من زمانها او بزمانها) اي الحركة السريعة (ان تقطع الاكثر) اي المسافة التي مقدارها اكثر (في الزمان  
 المساوي) يعني انه اذا فرض تساوى الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما  
 في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل  
 واحد منهما واما قطعها المسافة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة (واما بطيئة وهي التي يا عكس  
 فقطع المساوي) من المسافة (في الزمان) الاكثر (او تقطع) (الاقل) من المسافة (في الزمان) (المساوي)  
 وربما قطعت مسافة اقل في الزمان الاكثر لكنه غير شامل لهما (وليس البطء) اي ليس كل بطء (لتخلل  
 السكّات) بين الحركات (والالم بحس بحركة الفرس) وان فرضت سرعة جدا (واللازم بطلانه ظاهر  
 بيان الملازمة ان البطء لو لم يكن الا لتخلل السكّات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء  
 بحسب) تفاوت (السكّات المتخللة) في القلة والكثرة (فاذا عدا فرس اشده عدو) كما اذا قدر انه عدامن  
 اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا (كان حركته) هذه (ابطأ من حركة المخذد بنسبة عبر فليته) لانها  
 قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به (ويكون)  
 حينئذ (زيادة سكّاته) اي سكّات الفرس (على حركته كزيادة حركة المخذد على حركته) لان  
 عدد سكّاته يساوي عدد زيادات حركة المخذد لا محالة (وانه) اي زيادة حركة المخذد على حركته  
 (الف الف مرة) فتكون زيادة سكّاته على حركته ايضا الف الف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة  
 في تلك السكّات الكثيرة) مثل هذه الكثرة العامة لتلك القليلة فوجب أن لا يحس بهذه الحركة  
 اصلا وهو باطل قطعاً لانها تحس بحركته ولا تحس بشيء من سكّاته (واعلم ان دلائل ابطال الجزء  
 المبينة على تلازم الحركتين) المتخالفتين بالسرعة والبطء وهي ستة (كما ستنبى النوبة اليه) اي  
 الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعني كون البطء مقتصراً في تخلل السكّات فيجوز أن يستدل بها  
 ههنا (وبالجمله فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث اخر ومخرج من فروعه يدور  
 معه صحة وبطلانها) اي من تلك الدلائل الستة (انما اذا غرر ما خشية في الارض فاذا كانت الشمس  
 في اقصى الشرق وقع الظل في احساب الغربى) طويلاً (ولا يزال يتناقص) اقل بحسب ازدياد  
 ارتفاع الشمس (الى ان تبلغ الشمس غايه ارتفاعها وكلما ارتفع) اي اذا ارتفع (الشمس) مقداراً  
 (ان وقف اطل) ولم ينقص اصلاً (جار) ذلك (في الثاني والثالث فيجوز) حينئذ (ان يتم الشمس الدورة  
 والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزاً) كلما تحركت الشمس جزاً لم يمكن أن يكون  
 هذان الجزان متساويين في المقدار ولا أن يكون جزء الظل اكبر بل وجب أن يكون اصغر وحينئذ  
 (كان يزاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانخفاض (اقل) من الحركة الارتفاعية  
 في المقدار فتكون حركة الظل ابطأ بالتخلل ستكون (فتثبت ان السرعة والبطء بالتخلل سكّات  
 ويمكن المضايقة في قولهم لو جاز أن تحرك الشمس جزاً والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان كذلك  
 جاز أن يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك) اي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لان  
 جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداءً بلا وجوب ولا ايجاب (والعادة هي القاضية بعدمها)  
 اي عدم هذه الحالة اعني بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهي)  
 اي حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز أن يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة  
 ولا يوجد معها حركة الظل اصلاً الا أن عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فاحكمتم باستحالة ليس  
 بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة (ومنه) اي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم



علة الحركة مستمرة من أول المسافة إلى آخرها فكذا الحركة) يعني أنهم استدلوا على بطلان تحلل  
 المسكنات في الحركة بأن علة حركة الحجر مثلاً قسرية كانت أو طبيعية مستمرة الوجود من أول المسافة  
 إلى آخرها والهواء قابل للاشتقاق بلافقار فوجب أن تستمر تلك الحركة من غير أن يتخللها  
 توقف وسكون في بعض الأحيان مع كونها أبداً من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلافقار  
 المسكنات والجواب أن تلك الحركة عندنا مستندة إلى الفاعل المختار لا إلى القاسر أو الطبيعة  
 فجاز أن يحرك الحجر في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون (تنبيه الاختلاف  
 بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالنوع فإن الحركة لو اختلفت سرعة بالنسبة إلى حركة وبطئتها  
 بالنسبة (إلى أخرى) مع أن ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولأنهما) أي السرعة والبطء (قابلان  
 للاشتداد والانتقص) فإن المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء  
 فلا يكونان فصلين للحركات لأن الفصول لا تقبل الاشتداد والانتقص \* (المقصد \* الثاني عشر)  
 قال الحكماء (علة البطء أعم) الحركات (الطبيعية فمانعة المحروق) الذي في المسافة (فكلما كان قوامه  
 أعظم كان أشد ممانعة) للطبيعة وأقوى في اقتضاء بطء الحركة (كالماء مع الهواء) فنزول الحجر إلى الأرض  
 في الماء أبداً من نزوله إلى الهواء (وأما في) الحركات (القسرية والارادية فمانعة الطبيعة)  
 أما وحدها (و) ذلك أنه (كلما كان الجسم أكبر) مقداراً (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (أكثر) وأعظم  
 (كان) ذلك الجسم بطيئته (أشد ممانعة) للقاسر والحركة بالارادة وأقوى في اقتضاء البطء  
 (وإن اتحد المحروق) والقاسر والحركة الإرادية ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير أبداً من حركة الصغير  
 في مسافة واحدة من قاسر واحد (أو) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المحروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة  
 تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بإرادته (وربما عاوق أحدهما أكثر من الآخر  
 فتعادل) يعني أن معاوقة طبيعة الجسم الأكبر أكثر من معاوقة طبيعة الأصغر فإذا فرض أن معاوقة  
 محروق الأصغر أكثر من معاوقة محروق الأكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة  
 وتعادل الجسمين في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة مثل أن يحرك قاسر واحد الجسم الكبير  
 في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة  
 الأكبر \* (المقصد \* الثالث عشر ذهب بعض الحكماء) كرسطو وأرسطو (والجسائي)  
 من المعتزلة إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكوناً (فالحجر إذا صعد  
 قسراً ثم رجع فلا بد أن يسكن فيما بينهما) (و) محمول ما ذكره (أن كل حركة مستقيمة تنتهي) البتة  
 (إلى سكون) وذلك (لأنها لا تذهب) على الاستقامة (إلى غير النهاية) فإن الأبعاد متناهية فإما أن تقطع  
 وهو ظاهر أو ترجع على سمتها أو تعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين هاتين  
 المستقيمتين فتكون الأولى منقطعة (ومنعهم غيرهم) كأفلاطون من الحكماء وأكثر المتكلمين  
 من المعتزلة (وأما المشتبهون فلكل من امرئيين في إثباته طريق فقال الحكماء الوصول إلى المنتهى آني)  
 إذ لو كان زمانياً ففي النصف الأول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان  
 الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وإن لم يحصل كان حاصله في النصف الثاني ويعود المحذور  
 والظاهر أن يقال الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسماً في ذلك الامتداد والآن لم يكن  
 بتمامه حدًا فالوصول إليه آني إذ لو كان زمانياً لكان ذلك الحد منقسماً لتمام الوصول به شيئاً فشيئاً  
 ثم إن للوصول علة هي الميل فوجب أن تكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لأن العلة الموجودة  
 يجب وجودها محل وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) أي هو أيضاً موجود  
 في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة واستمراره إلى انتهائهما (والرجوع) عن المنتهى أيضاً (آني)  
 كالوصول (فكذلك الميل الموجب له آني) أي حادث في آن (وإن الوصول غير أن الرجوع لا ممتنع



اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لم تتألى الآتات) وتركب الزمان منها (وأنه باطل) اذ يلزم حينئذ  
تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها (فثبت الزمان لا حركة فيه) لا  
الى المنتهى ولا عنه (فهو سكون) اى زمان سكون (والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة)  
متوجهة نحو المنتهى (والرجوع في آن هو طرف حركة) منصرفة عنه (فلم لا يجوز أن يكون) آن  
واحد (حدا مشتركا بينهما) اى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز أن يكون مشتركا  
بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال (واما الآن بمعنى جزء  
زمان لا ينقسم) ذلك الجزء (فانتم لا تقولون به) حتى يمنع اشتراكه بين زمانى الحركتين (قولكم ان  
الرجوع غير ان الوصول ههنا) بينهما تغاير (الكس) لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى زمان الحركة  
الموصلة ومبدأ زمان حركة الرجوع) واعلم أن الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي أن المتحرك الى  
المنتهى انما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له في آن  
ايضا ولا يمكن اتحاد الآتين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحالة  
تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك  
لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطالها ابن سينا بأن المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آتات  
آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وأن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذى  
هو المنتهى فان عنوانا للمباينة طرف زمان المباينة فختار أن ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بأن  
يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين فان طرف الحركة يجوز أن يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا  
وان عنوانه آتات يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين فختار انه مغاير لأن الوصول وآتات بين الآتين  
زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان  
وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على  
وجوب تخلل السكون بأن اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بأن اجتماعهما  
في آن واحد محال اذ يستحيل أن يجتمع في جسم الايصال الى حد والتهيئة عنه فوجب أن يكون  
كل منهما في آن مغاير لأن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التى اوردها ابن سينا  
واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلى او  
بتجوير تتالى الآتين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع  
المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل في آن بل هو زمانى كالحركة (وقال الجبائي لاشك ان الاعتماد المجتلب  
في الحجر يغلب) الاعتماد (اللازم) اذ الحادث اقوى من الباقي (فصعد) الاعتماد المجتلب الحجر  
ويضعف بمصا كاث الهواء المخروق (متدرج في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينز) الحجر  
(ولاشك ان غلبته) على المجتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا يتغلب) المتغلوب (من الغلوية  
الى الغالبية دفعة) من غير تخلل تعادل (وعند التعادل يجب السكون والارم الترجيح بلا مرجح)  
اذ لو لم يكن كذلك كان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما  
فيكون تحكما محضا والجواب عنه أن الجبائي ليس قائلًا بوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا  
لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات  
(واما المنكرون) لتحلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق (فقال الحكماء)  
ان صح وجوب السكون بينهما (فذا) فرض انه (صعد الحردلة وهبط الجبل وتلاويا) في الحق بحيث  
يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الحردلة راجعة وحينئذ (وجب وقوف الحردلة) لتوسط السكون  
بين حركتيها الصاعدة والهابطة (وذلت يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع استداحل)  
بين الاجسام (والارم ضرورى البطلان) اذ كل عاقل يعلم أن الجبل لا يقف في الحق بمصادمة الحردلة



(وقد يجاب بأن الخردة لا تصادم الجبل) ولا تماسه في الصورة المفروضة (بل ترجع بربحه) فإذا وصل اليها ربحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذي ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذي هو وقوف الجبل (وقالت المعتزلة لا يكون بين الحركتين) اذ لا يوجب الاعتماد لازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون (ولا) يوجب الاعتماد (المجانب فانه يقتضي) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتقاد وقد يجيب الجبائي على اصله) فيقول (لان سلم انه لا مولد غيره بل) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب) حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقدمر) ذلك (في) مباحث (الاعتماد \* المرصد \* الخامس في الاضافة) جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصده على حدة واكتفى في سائر النسب بما مضى في صدر الموقوف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث (وفي مقاصد) خمسة (الاول الابوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك) اي ليس حقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة **كمامر** (وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقة او يقال لذات الاب المفروضة لهذا العارض اضافة) ايضا (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذا ان يسميان مضافا مشهوريا) فلفظ الاضافة كأنظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما (تنبه قواهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان التوارم البينة كذلك) اي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة للوازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقة تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير) اي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (ع) يبقى (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهورى اعنى المركب) وأما القسم الاول منه اعنى المعروض وحده فليس لنا غرض يتعاق به في مباحث الاضافة (فلو اردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير) على الوجه الذي تحققت فيه فان المركب مشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا \* (المقصود \* الثاني للمضاف خواص) اي خاصتان (الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكما وجد أحدهما في الذهن او في الخارج وحده الآخر فيه وكما عدم) أحدهما في أحدهما (عدم) الآخر فيه (فان قيل فما قولك في التقدم والمتأخر) بحسب الزمان فانها متضايقان مع أن المتقدم الرماني لا وجود له باعتبار الذي به كان متقدما مع التأخر الرماني وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم (قلنا لا وجود للحقيقي منهما الا في الذهن) فان التقدم والتأخر أمران اعتباريان يعتبر بهما العقل اذا قام ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايقين ههنا في الخارج بل في الذهن (وههنا معاميه) فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهورين الاعتباريين باق بوجه (واما معروضاهما) اذا اخذوا حدهما (فقد يتفكان كمالا للمولود والاب والابن) والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهنا عليه الخاصة \* (الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه) اي عن التكافؤ في النسبة (بالانعكاس) ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو أن يحكم باضافة كل) من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه) يعني انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب أحدهما الى الآخر وجب أن تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر اليه ايضا (وكما ان الاب ابو الابن فلا ينسب الابن وانما اعتبر بالحيثية) وقلنا من حيث كان مضافا اليه (لانه) اذا لم يراع هذه الحيثية (لم يجب



الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب لانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب) والحاصل ان هذه الخاصة  
 انما هي للمضاف المشهورى اعنى المعروض الماخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن  
 والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس  
 هذه النسبة وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة  
 البنوة وفي قيد الحثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فذكر (وعدتصعب رعاية قاعدة الانعكاس  
 سيما اذا لم يكن له) اى للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فانه اسم لاحد المتضايين مأخوذا  
 مع اضافته وليس للمضاف الآخر اعنى الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير  
 طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) اى المضاف (من الطرف الآخر بلفظ دال  
 على النسبة كذى الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس أن تجمع  
 اوصاف كل واحد من الطرفين وتطرق فيهما فاي وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ماعداه  
 بقيت الاضافة بينهما ما واذا رفعتهم ووضعته غيرهم لم يبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو  
 الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية  
 سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا \* (المقصد \*  
 الثالث الاضافة لاستقلال بوجودها) اى ليس لها وجود منفردا يتصور تعيينها بنفسها بل وجودها  
 أن يكون امر الاحقا للاشياء (فيكون محصلها) وتخصصها (بمعنا تحصل لحوافها بغير) وتخصصه  
 (ويفهم ذلك) اى تحصلها تبع الحقوق (تارة بان يؤخذ الملقوق والاضافة معا) فتعين الاضافة  
 على حسب تعيين الملقوق والمقوق (وابس دلل) المأخوذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو امر  
 مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة بان يؤخذ الاضافة مقرونا بها اللقوق الخاص كثنى واحد  
 مقيد) عارض لذلك الملقوق (وهذا تنوع الاضافة ومحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد) والموافقة  
 (في الكيف غير الكيف) المتحد الموافق (فاذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث انه في الكيف كان  
 نوع من الاضافة) المطابقة متحصلا بحسب لحوقه لكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة (ثم الاضافة  
 اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة) ايضا على حسب تحصيل الطرف الاول  
 شخصيه كان او نوعيا (ويلزمه) بسبب استلزام تقيض اللازم تقيض المعلوم (انها اذا كانت في طرف  
 مطابقة) اى غير محصلة (ففى) الطرف (الآخر مطابقة) ايضا (فانصف) المطلق (في مقابلة الضعف)  
 المطلق (وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف) فظهر أن اى المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف  
 الآخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كانتصفية والضعفية (واما اذا حصلنا  
 موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فحصل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين  
 من له الرأس) يعنى أن الاسمية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذى الرأس فاذا حصلنا  
 ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذى  
 هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا الاسمية التى هي الاضافة الحقيقية حتى نصير هذه الاسمية وجب  
 أن تحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعيينين حينئذ \* (المقصد \*  
 الرابع لمحق الاضافة تقسيمات) من وجوه (الاول اما ان تتوافق) الاضافة (من الطرفين كالجوار  
 والاخوة) واما ان تتخالف كالابن والاب) فان البنوة والابوة متخالفتان في الماهية (والتخالف اما  
 محدود كالضعف والنصف) فالضعفية شئ واحد تكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة  
 وكذا الضعفية (اولا) محدود (كلاقل والاكثر) فان اقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة  
 وكذا الاكثرية (انما لى انه قد تكون) الاضافة (اضفة) موجودة (فى كل واحد من المضافين  
 كالعشوق فانه لا در العاشق وجمال المعشوق) فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية انما ثبتت في محلها



بواسطة صفة موجودة فيه (ارصفة في احدهما) فقط (كالعلمانية فانها لصفة) موجودة (في العالم  
 وهو لعلم دون معلوم) فانه متصف بالمعلومية من غير أن يكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها  
 (والا فله مدوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (لصفة) حقيقية (اصلا)  
 اى في شئ من الطرفين (كالميز واليسار) اذ ليس للميز من صفة حقيقية بها صار متبينا منا وكذلك  
 المتيسر (الثالث قول ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمنع  
 وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمشاركة)  
 والمماثلة والمساواة واعلم أن المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا اتحاد تكون المضافات  
 منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما  
 التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالغالب والقاهر والمنع واما التي بالفعل والانفعال  
 فكالاب والابن والناطح والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالمعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم  
 يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على أن ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه  
 لو تبدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله  
 وفي الاتحاد تمام مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكمية هيئة الخبر  
 عنه (الرابع الاضافة قد تعرض له قولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالأول (فالجوهر كالألوان  
 والابن ولكن كالمغير والكبير) من اقسامه (واقل والكثير) من الاعداد (والكيف كالأحر والبارد  
 والمضاف كالقرب والابتعد والابن كالأعلى والاسفل ومتى كالأقدم والاحدث والوضع كالشد  
 واللين والصلابة واللبان كالأخضر والأصفر والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد واللين \* الخامس  
 قد يكون لها من الطرفين اسم اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك  
 الطرف كالأبوة والبنوة (او من احدهما) فقط كالمبدأية (أولا) يكون لها اسم مخصوص شئ من  
 طرفيها كالأخوة (السادس قد يوضع لها اول موضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن)  
 سواء كان اسم اشتقا كالعالم او غير مشتق كالجنح \* (القصدي الخامس ومن اقسام المضاف لتقدم  
 وانما حرقل الحكيم المتقدم على خمسة اوجه \* الاول) التقدم (بالعلية كالتقدم المضي على الضوء)  
 الفائض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بأنه يتحرك الاصبع فتترك الخاتم  
 ولا عكس) اذ لا يصح أن يقال يتحرك الخاتم فتترك الاصبع (وابس ذلك) اى تقدم حركة الاصبع على  
 حركة الخاتم (بالزمان والزم الداخل) فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في  
 حيزه لم يتحرك اصلا لم تدخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة  
 الخاتم) وليست داخل في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا  
 وظاهر أن هذا التقدم ليس بالنزول ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) اى وجود حركة الاصبع  
 (اتم) واكمل (في نفسه فوجب) لذلك (وجودها) اى وجود حركة الخاتم كما أن الضوء أقوى الكامل  
 يوجب ضوؤه ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتيب عقلي هو التقدم  
 بالعلية (لأن التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد  
 وذلك لو احدث) معا (و) يتم له (اى للاثنين) ذات الابدان مساوية فرضنا لهما وجودا ام لا بل دللنا حكم  
 له باعتبار ذاته وحقيقته (من حيث هي) بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في  
 نفسه او قد ظهر مما ذكره أن التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشئ مقبلا الى  
 كله دون سائر اقسامه الناقصة والمشهور في كتب القوم أن المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان  
 متقدما عليه بالعلية كما يؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه  
 بالذات والطبع وعلى هذا ان التقدم الطبيعي شامل لعل الناقصة كلها وهم بطاقون التقدم



الذي على التدرج المستتر بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج  
المعصم لاستعمال القاء بينهما داخل على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان) كالتقدم موسى على عيسى  
عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا لشي من عوارضه الا الزمان فعناه ان موسى وجد في زمان  
ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا وبالذات  
(ومغايرته للاول بنبته) اذ ليس شي منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج  
اليه والثاني باعتبار ذات الشيء وما هيته (الرابع التقدم بالشرف) كما لابي بكر على عمر رضي  
الله عنهما لخمس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم (اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلي كما في  
الاجناس) المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد  
من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها (او وضي) وهو ان يمكن  
وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر (كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك) اي التقدم الرتب حيث يصير  
المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما (بما يجعله) انت (مبدأ فقد يتبدى من المحراب) فيكون الصف الاول  
متقدما على الصف الاخير (وقد يتبدى من الباب) فيعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس  
فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس  
(وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجود الجسم المتقدم (كما لا جراه زمان بعضها  
على بعض) مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم  
الاقتران) واستحالة فيما بين اجزاء زمان مع أن المتقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز  
اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة  
وايس بين اجزاء الزمان ترتيب عقلي ولا وضي بل نقول استناع الاجتماع كاف لنا في تفي هذه الاربعة (ولا  
زمان والارم التسلسل) في الازمنة بأن يكون كل زمان في زمان آخر (وقد ابطأ ذلك) بوجهين  
في مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بان ذلك) التقدم الذي بين اجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان)  
اعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتأخر (وه) اي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني  
(لا يعرض) اولا وبالذات (الا لزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لا بالذات  
كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما ان القسمه تعرض لكم) عروض ذاتيا (فذا  
عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب لكم كما احرق ذلك ههنا اذا قلنا غير زمان انه متقدم)  
هذا التقدم (اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقد مر في مباحث  
الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم (مبني لاجنات  
كثيرة بين الطائفتين) منها ان الحكماء جعلوا راجعا الى التقدم الزماني اذ عوا قدم الزمان المستلزم  
لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سببا قارضا فيلزم وجود الزمان  
حال عدمه والمتكلمون جعلوا قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل  
منه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) اي في هذا المعنى  
وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء  
للمعصر) اي حصر التقدم في الانواع الخمسة (وجهها) ليس حصرا عقليا دائرا بين النبي والاشياء  
بل هو نوع ضبط للمعصر لا مستقراني (فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاوّل لا بد  
فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعيا  
(من غير عكس) لثلا يلزم الدور (فالمتوقف اما) أن يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بأن لا يتم ذات  
المتأخر الا بذات المتقدم كما مر في الاثنى والواحد وهو التقدم بالذات (واما) أن يكون توقفه (بحسب  
الوجود) دون الذات بأن يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لاذاته على ذاته وذلك على قسمين



لانه اما أن يكون (مع اشتراطه) أي اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطارئ عليه) أي على المتقدم (أم لا) فلاول هو التقدم الزماني لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها واما الزمانيات فقد عرفت أن تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يصح كون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعاً للمتأخر والثاني وهو أن لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر الزمان وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء العلول (والثاني) اعني التقدم الاعتساري (لابد) فيه (من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كمال) وهو التقدم بالشرف (أم لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة رجا يتقدم في المراتب المكانية او الى التقدم بالزمان لان الافضل رجا كان اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه أن زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تنبيهان الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكما كان ابعده من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل (الماضي مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتهما) فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل (ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون اولاً مستقبلاً ثم يصير حالاً ثم يصير ماضياً فكونه مستقبلاً يعرض له قبل كونه ماضياً) الثاني جميع انواع التقدم مشتركة في معنى واحد وهو ان المتقدم امر ارثاء ليس للمتأخر فني (التقدم (الذاتي كونه مقوماً) أي جزأه اذ خلا في قوام المتأخر (وفي) التقدم (العلوي كونه موجوداً وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يعض للمتأخر وفي الشرفي زيادة كمال وفي الرتبة وصول اليه من المبدأ اولاً) واذا عرف اقسام التقدم والتأخر عرف اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذلك المعية الشرفية كشخصين منساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقايين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزءين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالعلوية كعائتين معلولين شخصيين من نوع واحد وأما بيان أن اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ أو التشكيك أو بالاشتراك اللفظي اربط طريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشأنها والله اعلم (الموقف الرابع في الجواهر وفيه مقدمة ومرصد) اربعة (المقدمة) أما تعريفه (أي تعريف الجوهر) (فقد علمته من اتقسيم) المذكور في صدر الموقف الثاني وهو أنه يمكن موجوداً في موضوع عند الحكماء وحادث متميز بالذات عند المتكلمين (و) علمته ايضا (من تعريف العرض) في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو أنه عند الحكماء ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لافي موضوع وعند المتكلمين موجود متميز بالذات (فلا نعيده) اعناداً على علمك به (واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالاً في جوهر آخر (فصورة) اما جسمية او نوعية (وان كان محلاً لها) أي للصورة (فهو بولي وان كان مركباً منهم بالجسم) اما مطلق او نوع منه (والا) أي وان لم يكن الجوهر حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما (فان كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف) والتحرير (بنفس والأعقل) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحرير لان للعقل عندهم تعلقاً بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) تقسيم الذي ذكره (بناءً) أي مبني (على ثني الجوهر الفرد) اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منه ما بل هنالك جسم مركب من جواهر فردية (و) على تقدير انهاء الجوهر الفرد (انما يتم بعد أن يبين ان الحال في الغير قد يكون جوهرًا) وهو ممنوع فان الظاهر هو أن الحال في غيره يكون عرضاً فثبته فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من جان



ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر (و) بعد أن يبين ايضا (ان غير الجسم) من الجواهر  
(لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر) واللام يصح أن الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل  
هو الجسم (ولم يثبت شي منهما) أي من هذين البيانين يبرهان مع أن الأول مخالف لنظامهما كما عرفت  
والثاني مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شي منهما قابلا للإشارة  
الجسمية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما (ولو أردنا إيرادها) أي  
إيراد التقسيم (على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال) يعني الاشكال المذكور بقوله وانما يتم إلى آخره  
(فلما الجوهر ماله الأبعاد الثلاثة للجسم) والمراد أن الجوهر اما جسم (أولا) واذ لم يكن جسما (فاما  
جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزءه (فان كان) الجسم (به) أي بذلك الجزء حاصلا (بالفعل فصورة  
والافتقار وان لم يكن حرا) منه (فان كان متصرفا في نفسه ونفس والا فعقل) فهذا ترديد حاسر لم  
يعتبر فيه حلول الجوهر في شي ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل ~~لصكته~~ ايضا سبني على  
استقاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجمعة ليس بعضها صورة  
وبعضها مادة وأما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه أن ما ليس  
جسما ولا جزأه ولا متصرفا فيه لا يجب أن يكون عقلا بل جاز أن يكون جراً للنفس او العقل  
(وقال المتكلمون لا جوهر الا المتخير) أي القابل بالذات للإشارة الجسمية (كما مر) من انهم بنوا الجواهر  
المحددة وحكموا باستحالتها وحينئذ (فاما ان يقبل) المتخير (القسمية) سواء كانت في جهة واحدة او أكثر  
(وهو الجسم) عند الاشاعة (اولا يقبلها) اصلا (وهو الجوهر الفرد) فعندهم أن الجوهر منحصرو  
في هذين القسمين وأن أقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة (يبينها) \* الأول الجسم  
عند الجمهور (من الاشاعة) (بمجموع الجزئين) المتألفين لكل واحد منهما (وعند القاضى) وتباعه  
أن الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) أي الجسم هو (الذي قام به التأليف) اتنا فامنا (والتأليف  
عرض لا يقوم بجزءين على اصول اعتبارها لا مشاع قيام) الفرض (الواحد) الشخصى (بالكثير)  
فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهريين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد  
(وليس ذلك نزاع لطى) راجع إلى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه أي فيما بين اجزائه  
الداخلية فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الامدى (بل) هو نزاع (في) امر معنوى  
هو (انه هل يوجد شيء) أي في الجسم (امر) موجود (غير الاجزاء) التي هي الجواهر الفردة (وهو  
المتصل والتأليف كما يشبهه المعتزلة) اولا يوجد فابنهم ورزهبوا إلى الاول فقالوا الجسم هو مجموع  
الجزئين والقاضى إلى الثاني فحكم أن كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف  
(الثاني) من التشبيه (الجوهر الفرد لا شكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) أي الشكل (هيئة احاطة حد  
واحد وهو الكرة او حدود وهو المصنع ولا يتصور ذلك الا فيماله جزء فان اخذ هو النهاية ولا تعقل)  
النهاية (الا بالنسبة إلى ذي نهاية) فيكون هناك لا محالة حران (ثم قال القاضى ولا يشبه) الجوهر  
الفرد (شيأ من الاشكال لان المشاكلة) هي (الاتحاد في الشكل فلا شكل له كيف يشاكل غيره) وهذا  
ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه (واما غيره) أي غير القاضى من الذين واقفوا على نقي الشكل  
عن الجوهر الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة) أي قال بعضهم هو يشبه الكرة (اد لا يختلف  
جوانبه) كما أن الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابها المصنع لكان له جوانب مختلفة فكان  
منقسما (و) من (المربع) أي قل بعضهم يشبهه المربع (اذ يتركب منه الجسم بلا خلق الفرج) وذلك  
اتماتاً في اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك  
الا بفرج (و) من (المثلث) أي قل بعضهم يشبهه المثلث (لانه أبسط الاشكال المصنعة قال الامدى)  
ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نقي اشكل عن الجوهر الفرد منظور في (و) ذلك لانه (اتفق المتكلم على



ان له حظا من المساحة فله نهاية) اي حدي محيط به (قطعا) فاذا الشكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كروي وان كان متعدد اقلض قال المصنف رحمه الله (وفيه نظرا لاننا سلم ان له اي للجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذات نهاية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كرييا او مضلعا (والا نفرض) فيه (محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) اي وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لا فعلا) فان ماله مساحة امكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهي وهو خلاف مذهبهم \* (المرصد \* الاول في الجسم وفيه فصول) اي فصلان (الفصل الاول في) بيان (حقيقته واجزائه) الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية (الاول في حده ومعرفته (ويطلق) لفظ الجسم (عند الحكم بالاشتراك) اللفظي (على معينين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار) اي هي عللة فاعلية لا آثارها هي فيه من الاجسام (وعرف) الجسم الطبيعي (بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه) اي في الجسم الطبيعي (ابعاد بالفعل) فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة (اما الخط فلا وجود له) في كثير من الاجسام (سيما في الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهي) في الابعاد (فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير منته) في جميع الجوانب (ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا تصورا جسم لا جسم) واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى باسكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجردا كان الفرض سواء فرض اولم يفرض (وهو معنى الراوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة قائمة واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت

احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنهرجة هكذا ساده / منفرجه

(وتصور فرض الابعاد) الثلاثة المتقاطعة في الجسم (ان نفرض فيه بعدا ما) سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه لقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) اي لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) نفرض (بعدا اخر في اي جهة شئنا) من الجهتين الباقيتين (مقاطعه له بقائمة وهو العرض ثم) نفرض (بعدا ثالثا مقاطعا لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم اي على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه بقوله (وهو العرض وهذا القيد) اعني كون تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر تمييز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر المتأهل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذي يقبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه انما هو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث متقاطع للاولين الاعلى حادة ومنفرجة (والجوهر لا يتناول) فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بأن المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهر او لما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وأن السطح يجب ان يكون عرضا



احترز عنه على تقدير النزول قنامل (وهنا شكوك على مطلق التعريف) أي على كونه معترفاً (شكاً  
الاول الحد صادق على الهيولى) التي هي جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة  
الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من أن يكون بواسطة او بغير واسطة (قلنا) ليست الهيولى  
في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هي تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية  
تقبل (الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظراً الى ذات الجوهر  
ولا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك  
لان الجسم في بادئ الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وأما أن هذا الجوهر  
فإنه بجوهر آخر فما لا يثبت لو ثبت الا باقتدار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده  
بالضرورة فالمقصود هنا تعريفه \* الشك (الثاني) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الابعاد  
(التخييلية) الموهومة (جسمانية علمياً) فيكون الوهم الذي هو محل الجسم العلوي قابلاً لفرض الابعاد  
المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية (قلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابعاد  
(قبوله) اياه (في الوجود الخارجي) كما يتبادر الى الفهم على أن هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم  
جوهراً او يندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد الموهومة  
(وعلى كونه حدًا) مقابلًا للرسم (شكاً) ايضا (الاول لم يثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفت في  
المقولات وربما يقال ليس) الجوهر (جنساً) لما تحته (والا لامتازت انواعه بفصول جوهرية) لا بفصول  
عرضية (لا امتناع تقوم الجوهر بالعرض ولم تتسلسل في الفصول) لان الجوهر يكون جنساً لها لانه  
المفروض ذلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية (كمتر) ذلك  
(في الوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنساً لانواع نفس الجواهر أن يكون جنساً  
لفصول تلك الانواع كما أن سائر الاجناس كذلك (وربما قيل الجوهر هو الموجود لا في موضوع فقيه  
قيدان) ليس شيء منهما ذاتياً لشيء من الحقائق \* الاول (الوجود وانه عارض للوجودات بل) هو (من  
المعقولات الثانية) التي لا يمكن كونها اجراً للامور العينية (و) الثاني (كونه لا في موضوع وانه عدم  
لا يصلح جراً للوجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد) كيف والاجناس  
العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلاً فما ذكر في تعريفه امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء  
جنسيته انتفاء جنسيتها \* الشك (الثاني مفهوم القابل للابعاد) وكذا مفهوم ما يمكن أن يفرض  
فيه الابعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (امر عديم) فلا يصلح أن يكون ذللاً ذاتياً للجسم الذي هو  
من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدًا له (والا) أي وان لم يكن مفهوم القابل امراً  
عدمياً بل كان امراً موجوداً (فعرض) أي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي  
هي من الاعراض (قائم بالذات) أي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم (فتكون) تلك الذات  
(قابله) له ويشمل الكلام الى قابليته له ويتسلسل) والحاصل أن مفهوم القابل اذا كان امراً موجوداً في  
الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهي نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير  
قابلاً لتلك القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا (لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات)  
أي العلة لوجوب اتهامها الى الواجب (وهذا تسلسل في الآثار) أي المعلولات لان القابلية الثانية  
معلولة للقابلية الاولى ضرورة أن النسبة معلولة للمتسبين فلا يكون ممتنعاً (لانك قد علمت) فيما مر  
(أن هذا النوع من التسلسل) وهو أن تكون الامور المتسلسلة موجودة معاً مترتبة ترتيباً طبيعياً  
او وضعياً (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بخلاف (وقد يجاب عنه) أي عن الشك الثاني (بان  
القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعني أن ما ذكرتم يدل  
على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه



فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعى أن فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لمفهومه  
وقد ردت هذا الجواب بأن المذکور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بأنه ليس فصلا  
فلا يكون حداً وايضا ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله  
واما افرادة ولا شك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع التسلسل المذکور  
في الشك الاول ويتضح به ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال (والآن آوان أن تتذكر) وتتبعه  
(لما قد علمنا أنه من كيفية تركيب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما الا في الذهن وأن الجنس امر مهم)  
لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين (ويتحصل) في الذهن (بالفصل) الذي ينضم اليه (وتصور  
الفصل هو تحصيل صورة المهم) الذي هو الجنس (نوعا والفصل ليس مهما يتحصل بفصل آخر فيكون  
لفصل فصل) فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكره (ولا هو نفس المفهوم) اي ليس فصل الجسم  
نفس مفهوم قابل الابعاد (الذي هو العرض) على تقدير كونه موجودا (لكن) فصل الجسم هو  
(خصوصية الامر الذي هو قابل) للابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا  
اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقناه مقامها كما تقام  
عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحاس والمحرك بالارادة على ما هو  
المشهور في كلامهم ولم نرد به ولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية  
المجهولة هذا تصوير ما ذكره وبقي ههنا شيء وهو أنه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون  
ذلك التعريف حدا حقيقيا او لا (وثانيهما) اي ثانی المعنيين للفظ الجسم (يسمى جسمنا تعليميا اذ يبحث  
منه في العلوم التعليمية اي الرياضية) الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم)  
والرياضة (فانهم كانوا يبتدئون بها في تعليمهم) ورياضاتهم نفوس الصبيان (لانها اسهل) ادراكا لكونها  
علوم متنسقة منتظمة لا يتنازع الوهم فيها العقل بل يوافق فلا يقع فيها غلط أصلا والمخالفات فيها  
على ندرتها انما تكون راجعة الى الالتفات وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك أن الاحسن  
والاولى في التعليم أن يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الازهان كيلا يعرض لها كلال بل تقوى به  
على ادراكها ما هو اصعب فاراد الغذاء للروح (ودلائها ايضا يقينية تهديد النفس) اذا اعتادت بها  
(ملكه ان لا تنفع) في ادراك الاشياء (دونه) اي دون اليقين فان امكن هذا التحصيل اليقين فذلك  
وان لم يكن كافي العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به  
(وعرفوه بأنه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتمييز) والاحتراز  
عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم (ولو أردنا ان نجعله ههنا) اي المعنى الاول والثاني  
(في رسم واحد قلنا هو القابل) لقرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر  
والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي (وهذا) الذي ذكرناه في تعريف  
الجسم وتعدده معناه انما هو (عند الحكماء) واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه) وهو أن الجسم هو  
المتميز القابل للتقسمة ولو في جهة واحدة (وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء  
هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه أن الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانما مناط جسميته  
ولا شك في أن (الجسم ليس جسمنا بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر) من أن الخط قد لا يوجد في الجسم  
بالفعل كما في الكرة وأن السطح لازم لوجوده لا ماهيته (وايض فاذا اخذنا شعبة وجعلنا  
طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها سبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها  
من الابعاد وجسميتها باقية) يعني فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية سالحة لان يعرف  
بها الجسم (وهذا) الذي ذكره في الشعبة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصلة وكون الجسم متصلا  
واحد في نفسه لا مفصل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب



المعتزلة (فلم يحدث) في النعمة شيء لم يكن (ولم يزل) عنها (شيء) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة فيها (من طول الى عرض) او بالعكس (او نقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة) لا وقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه (ثم اختلفت المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (في اقل ما يتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (وقال النظام لا يتألف) الجسم (الامن اجزاء غير متناهية وسيأتي) تقرير مذهبه وابطاله ايضا (وقال الجبائي) يتألف الجسم ويتحصل (من ثمانية اجزاء) لامن اقل منها وذلك (بان يوضع جزءان فيحصل الطول و) يوضع (جزءان) آخران (على جنبيه فيحصل العرض و) يوضع (اربعة) اخرى (فوقها) اى فوق الاربعة الاولى (فيحصل العمق وقال العلاف) يتحصل الجسم (من ستة) لامن اقل منها وذلك (بان يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) يتحصل الجسم (من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان ويجنب احدهما جزءا ثالث (وفوقه) جزء (آخر) وبذلك يتحصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالتركيب من جزئين او ثلاثة ليس جوهر فردا ولا جسماء عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) اى من جزئين منفردين او من ثلاثة منفردة (ام لا) وبالجمله فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا (والنزاع لفظي) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث (فنعده الى ما يجدي) من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصالحية) من المعتزلة في تعريف الجسم (هو القسام بنفسه و) قول (بعض الكرامية هو الوجود و) قول (هشام هو الشيء باطل) لانتقاض الاول بالبارى تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة على أن في هذه التعريفات فسادا آخر (لان هذه اقوال لا تساعد عليها اللغة) بل تخالفها (فانه يقال زيد اجسم من عمرو اى اكبر ضخامة وابسط ابعاد وتأليف اجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبىء عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك \* (المقصد \* الثاني ليس الجسم بمجموع اعراض مجمعة خلافا للنظام والتجارب من المعتزلة) فانها ما ذهبا الى أن الجواهر مطلقا اعراض مجمعة وهذا باطل (لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته) سواء كان واحدا او متعددا (بالعاما يبلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به) فلا يكون الجوهر قائما بذاته بمجموع اعراض وحدها (وبالجمله فبطلانه ضروري) اذ كل عاقل يعلم أن الامر المجتمع من امور يمنع قيامها بنفسها الا يكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركيب الجوهر من العرض بأن الجوهر الفرد متميز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما أن يكون متميزا بالذات فهو جوهر ويلزم منه أن يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهر فردا ولا يكون متميزا بالذات ومن المعلوم أن ضم ما لا يتميز الى ما لا يتميز لا يوجب التميز وزيفه الا مدي يجوز كون الانضمام شرطا للتمييز (احتجوا بوجهين الاول أن الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة) لا شراكها في صفات نفس الجوهر وهي التميز والقيام بالنفس وقبول الاعراض (والاجسام كالنار والهواء والماء (مختلفة) بالضرورة (فليست) الاجسام (عبارة عن جواهر) متوافقة والا كانت مماثلة فتكون اعراضا مجمعة (قلنا) لانسلم أن الجواهر متجانسة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها) وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة بل ان تكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المتصافاة فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض



في حقائق الجوهر (ولذلك) أي وادم دخولها فيها عندنا (فلما ان الاعراض لا تبقى) لما مر  
 (والجوهر باقية لماسياتي) ولا يخفى انه يمكن أن تجعل معارضة بأن يقال الاعراض غير باقية فلا تكون  
 داخله في الجوهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (واعلم انه لا محيص لمن اعترف بتجانس  
 الجوهر) الافراد وتماثلها في الحقيقة كالا شعرة قاطبة واكثر المعتزلة (عن جعل الاعراض داخله  
 في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهر مع جلد من الاعراض) منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت  
 مؤلفة من الجوهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة  
 وأما النظام والتجانس فالان الجوهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض  
 متجانسة فهي متجانسة قالا ولذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل  
 الوجه (الثاني انه اذا وجد الجسم) بل الجوهر (وجد الاعراض واذا اتقى) الجوهر (انتفى وبالعكس)  
 أي اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفى انتفى (فلما التلازم) بينهما وجودا وعدمهما (لا يفيد  
 الوحدة) ولا دخول احدهما في الآخر كالتضايقين \* (المقصد \* الثالث الجسم) اما مركب من اجسام  
 مختلفة الحقائق فلا شك أن اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو  
 ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فتقول الجسم (البسيط) لا شك انه (يقبل القسمة)  
 والتجزئة بأن يفرض فيه شيء غير شيء (فاما ان الاجزاء) التي يمكن فرضها (توجد) كلها (بالفعل اولا)  
 توجد كذلك (وايما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات) العقلية (اربعة الاول الاجزاء) التي  
 يمكن فرضها كلها موجودة (بالفعل ومتناهية وهو مذهب) جهور (المتكلمين وهو القول بتركيبه من  
 الاجزاء التي لا تجزأ) اصلا لا تقطاعا لصغرها ولا كسرا اصلاتها ولا وهما العجز الوهم عن تمييز طرف  
 منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركيبه من تلك الاجزاء (اذ لو كانت الاجزاء  
 متجزئة) أي قابلة للانقسام ولو فرضا (لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل) فلم  
 تكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة بأسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدور (وحاصله أن قولنا  
 كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل) وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض  
 موجود بالفعل (يلزمه) قولنا (كل ما ليس بحاصل بالفعل) من الانقسام (فليس يمكن) فتكون الاجزاء  
 الموجودة بالفعل متممة الانقسام من جميع الوجوه (الثاني الاجزاء) كلها (بالفعل وغير متناهية)  
 مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت (وهو قول النظام) من المعتزلة وانكسار اطيوس من الاوائل  
 (الثالث الاجزاء) كلها (بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل  
 الرابع) الاجزاء كلها (بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء) واعلم أن المذهبين الاولين يقتضيان  
 خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الآخرين  
 يقتضيان أن لا يكون هنالك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا منفصل فيه  
 اصلا الا انه يقبل انقسامات متناهية اي واصلا الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام  
 منتها الى اجزاء لا تجزأ قدر تركيب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني وبقرّب منه ما نقل  
 من افلاطون من أن الجسم بالتجزئة ينتهي الى أن ينمحق فيعود هيولى واما غير متناه لا بمعنى أن  
 تلك الانقسامات يمكن أن تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى أن الجسم من شأنه أن يقبل الانقسام  
 دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى  
 قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجمعة او متعاقبة  
 فليس مرادهم الا أن قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يمكن مجاوزتها اياه قس حال القابلية على حال  
 الفاعلية واذا تم هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ذيقر اطيوس فانه ذهب الى ان الجسم  
 البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة



مختصرة في المذاهب الأربعة وذلك لأنه إذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز أن لا يكون  
شيء منها بالفعل وأن يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم إذا جعل المبحث هو الجسم  
المفرد وهو الذي لا يتركب من أجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت إذا كان  
بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمال أن تكون أجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل  
المتصلة في انفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها وفي جهتين أو في جهة واحدة أو مختلطة  
منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الأربعة قلت هذا صحيح إلا أن ستة منها لم يذهب  
إليها أحد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب \* (المقصد \* الرابع في حجة) جهود (المتكلمين)  
على مذهبهم (وهي نوعان \* النوع الأول أن نبين أولا أن كل منقسم) أي قابل للانقسام (له  
أجزاء بالفعل) أي يكون جميع ما يقبل الانقسام إليه من الأجزاء حاصلا بالفعل (نم نبين أنها) أي  
تلك الانقسامات والأجزاء الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الأول أن أجزاء الجسم البسيط  
حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني تناهيها (أما الأول) وهو أن كل ما يقبل القسمة فهو  
منقسم بالفعل (فلوجوه) ثلاثة (الأول القابل للقسمة لو كان واحدا) في نفسه غير منقسم بالفعل  
(لزم انقسام الوحدة والتالي باطل فالشرطية) أي استلزام المتقدم للتالي (لأنه يلزم) على ذلك التقدير  
(قيام الوحدة) الحقيقية (بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة أن الحال في  
أحد أجزاء من غير الحال) في الجزء (الآخر والاستتبابية) أي بطلان التالي (بئذ لا معنى للوحدة إلا  
كونها لا تنقسم) يعني أن وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد أن يكون مفهوم عدم الانقسام  
الحال فيه غير منقسم إذ لو انقسم لم يكن وحدة بل انذنية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني  
على أن الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر أنها صفة اعتبارية متعاقبة بمجموع الأمر  
المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة \* الوجه (الثاني لو كان القابل  
للانقسام واحدا) في نفسه متصلا في حد ذاته (كان التفريق) الوارد على ذلك القابل (اعدا ماله)  
وإيجاد غيره (والتالي باطل أما الملازمة فلان التفريق حينئذ اعدام لهوية) هي متصلة في حد ذاتها  
(واحدان لهويتين) منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الانصالية والا كانت منقسمة  
بافعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما واحدا (فان من الحال  
أن الشيء المعين يكون تارة هوية) واحدة لا انفصال فيها اصلا (وتارة هويتين) متفاضلتين (وأما بطلان  
اللازم فلأنه) أي اللازم (يوجب أن يكون شيء البعوض بآثره للبحر المحيط اعداما لذلك البحر  
وإيجادا لبحرين آخرين وبديهية العقل تنفيه) وقد أجيب عنه بأنه استبعاد لا تفيد اليقين ودعوى  
الضرورة في محل الخلاف غير مسبوقة \* الوجه (الثالث أن مقاطع الأجزاء) في الأمر القابل للانقسام  
إليها (مما يربط بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس) وغيرها  
من الأجزاء (بالعاما باغ) فان مقاطعها مماثلة بآثرها (وذلك) أي تمايز مقاطع الأجزاء التي يمكن  
فرضها (يوجب التمايز) في تلك الأجزاء (بالفعل) إذ لو لم تكن الأجزاء مماثلة في الوجود لم تختلف  
بتلك الخواص المماثلة وأجيب عنه بأن مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند  
فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها لا بحسب الفرض أيضا (وأما الثاني) وهو أن تلك  
الأجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات افعالية متناهية (فلوجوه) ثلاثة أيضا (الأول لو كانت  
المسافة) المتناهية المقدار (مركبة من أجزاء غير متناهية) موجودة فيها بالفعل كما ذهب إليه النظام  
(لا يمنع قطعها في زمان متناه) إذ لا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها إلا بعد قطع  
نصف نصفها وهكذا إلى ما لا نهاية له فامتنع قطعها إلا في زمان غير متناه (ولم يلحق السريع البطيء)  
إذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها



في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا (وبطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان  
 متناه وعدم حقوق السريع للبطيء (دليل بطلان الملزوم) وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء  
 موجودة بالفعل غير متناهية ويحكي أن العلاف لما ورد هذا الازام على النظام التجأ الى القول  
 بالطفرة فقال ان المتحرك قد قطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة له الى  
 هذه المكابرة بل يكفي ان يقول كما أن المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك  
 الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه  
 واعلم أن النظام لم يكن قائلًا بالجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث  
 لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذ عن اهما وحكم بأن الجسم يتقسم  
 انقسامات لا تنهاى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل  
 فظن أن جميع الانقسامات التي لا تنهاى حاصلها في الجسم بالفعل فصرح بأن في الجسم اجزاء غير  
 متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصل فيه بالفعل  
 فما لا يكون من الانقسامات حاصل في الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزائه غير قابلة للانقسام  
 فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافية غير معترف به ومن ثمة نقل عنه انه لما عبره مثنو الجزء على القول  
 بالطفرة اجاب بانها ليست ابعدا مما لزمكم من القول بتفكك الرحي فالتزمتموه \* الوجه (الثاني انه) اي  
 الجسم الذي نحن بصدده متناهي الجسم والمقدار فهو (محصور بين الطرفين) المحيطين به وكذا اجزائه  
 محصورة بينهما (واختصار ما لا يتناهى بين الحاصرين محال) فاستحال أن تكون اجزائه الموجودة فيه  
 بالفعل غير متناهية الا أن يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما تشهد اليديه ببطلانه  
 \* الوجه (الثالث ان التأليف) هو ضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى بعض (لابد ان يفيد زيادة  
 حجم والالكان حجم الاثنين كحجم الواحد) وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل  
 من تأليف الاجزاء وان كانت غير متناهية (حجم) اصلا (والمفروض خلافه) لان الجسم له حجم محدد  
 في الجهات ولا شك أن هذا الحجم انما حصل له من تأليف اجزائه بعضها الى بعض (واذا كان التأليف  
 يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات) كلها  
 (وهو الجسم) وتوضيحه أن كل عدد سواء كان متناها او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية  
 اي غير منقصة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الاتحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد  
 فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا  
 فاذا فرض أن اجزاء الجسم عدد غير متناه فلاشك أن فيها آحادا متناهية فاذا اخذت تلك الاتحاد  
 ونظم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية (فليس كل جسم مركبا من اجزاء  
 لا تنهاى) فبطل الكمية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصتوع وما ذهب اليه انما هو في  
 الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصوير له مع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام اذ لابد أن ينضم فيها  
 اجزاء متناهية بعضها الى بعض (نم) اذ استثنأ أن يبطل قوله بالكمية (نقول وهذا الجسم له حجم متناه  
 واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث ماله حجم متناه) لتناهى الابعاد (واجزاء غير متناهية) على زعمه  
 (ولا شك أن بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم) لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المولفة  
 المقتضية لازدياد حجمه (فتكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم  
 الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة  
 المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى غير المتناهى هذا خلاف) فلا يكون شئ من الاجسام المتناهية  
 المقدار مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذ لا يجب  
 حينئذ أن تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه



الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلاً واحداً قابلاً لانقسامات غير متناهية على معنى أنها لا تقف على حد لا يتجاوز لان الجسم ليس حينئذ مشتملاً على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بأكملها الى الفعل كما مر \* النوع (الثاني) من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه (ان ينين تركيب الجسم منها) اى من الاجزاء التي لا تتجزأ (ابتداء) اى من غير استعانة بأن كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول وأما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر او معلوم مما مر آنفاً (وهو وجوه) سبعة (الاول النقطة) وهي ذات وضع لا تنقسم (موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان) يعنى انه لا شبهة في أن الاجسام موجودة وانها تماس باسور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق والالزم التداخل بين المنقسمين في العمق او كون التماس بجزءين منهما لا بهما فينقل الكلام الى ذلك الجزءين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهى الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح ثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين يتماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والالزم احداً الامرين كما عرفت وذلك هو الخط ثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذي وضع لا ينقسم اصلاً وهو النقطة (وايضاً فانها) اى النقطة (طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود) فتكون النقطة موجودة (ثم انها لا تنقسم) اصلاً (فلما في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهره فهو المطلوب) لان ذلك الجوهر الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم (والا) اى وان لم يكن جوهره بل عرضاً (لكن له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مراراً) وذلك المحل ان كان جوهره فذلك وان كان عرضاً كان له محل آخر (ولا يتسلسل بل ينتهى الى جوهر كذلك) اى غير منقسم (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) وقد وقع جزأ للجسم ثم اذا خرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كل مجاور له وهكذا ظهر أن اجزاء كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بأن النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريانها فلا انقسام فيها الوجه (الثاني الحركة موجودة) بالضرورة (وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبله فتقول ان الحاضرة منها موجودة واللام يوجد الماضي منها (ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضراً والمستقبل ما سيحضر) ولا شك أن الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضياً ولا المستقبل حال كونه مستقبلاً فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شيئاً منهما قطعاً فلا وجود للحركة اصلاً وهو باطل بالضرورة فوجب أن تكون الحاضرة منها موجودة (وانها لا تنقسم) بوجه ولو فرضنا (والالكان بعض اجزائها) المفروضة (قبل وبعضها بعد لانها) اى الحركة (غير فار ذات ضرورة) فاذا فرض فيها جزء ان امتنع أن يكونا مجتمعين (فلا يكون كلها حاضراً) بل بعضها (هذا الخلف) لان المتذر خلافة (وكذا جميع اجزائها) غير قابلة للانقسام (اذ ما من جزء) من اجزائها (الا وكان حاضراً حينئذ ما ثبت أن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ فكذا المسافة) التي هي الجسم مركبة منها ايضاً (لا تطبقها) اى انطباق الحركة (عليها) بحيث اذا فرض في احدها جزء يفرض بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك (او تقول) يجب أن تكون اجزاء المسافة غير منقسمة (لانه لو انقسمت المسافة) التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة (لا تنقسم الحركة عليها) اعنى ذلك الجزء من الحركة (فان الحركة الى نصفها) اى نصف المسافة (نصف الحركة اليها) قال الامام الرازي هذا اقوى ما احتج به منبتو الجزء ويرد عليه أن الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلاً كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر



لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد  
 من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ نعم يرتسم من هذه الحركة  
 الموجودة في الخارج امر محتمل في الخيال منطبق على المسافة منقسم منها الى اجزاء لا تقف على حد  
 لا يقبل الانقسام \* الوجه (الثالث برهن اقليدس) في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب  
 الاصول (على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما تحصل من) مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهي  
 لا تنقسم (اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا) ولا تتصور (الزاوية التي لا تنقسم) (الاباثبات الجزء) لان تلك  
 الزاوية ان كانت جوهرًا كانت جزأوان كانت عرضًا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم  
 والجواب ان المبرهن في كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدة الدائرة والخط المماس لها اصغر من  
 كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لانها اصغر من جميع الحوادث \* الوجه (الرابع نفرض كرة) حقيقية (غماس  
 سطحًا مستويًا) حقيقية (لامكان الكرة والسطح) المذكورين (وغماسها ضرورة) على تقدير انتهاء الجزء  
 كما هو مذهب الخصم (غاية المماس) بينهما (لا ينقسم والا فاما) ان ينقسم (في جهة) واحدة (فهو خط  
 او) في (اكثر) يعني في جهتين (فهو سطح ولا تطابقه) اي ولا تطابق ما به المماس من الكرة (على السطح  
 المستوي فهو مستوي) سواء كان خطًا أو سطحًا (فلا تكون الكرة) المفروضة (كرة) حقيقية لاستحالة ان  
 يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستوي بالضرورة (هذا خالف) فتعين ان يكون ما به المماس فيهما  
 امر غير منقسم (ثم نفرض تدحرجها على السطح) المستوي (بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع  
 الاجزاء) من ظاهرات الكرة ومن ذلك السطح (غير منقسم) وكذا الحال في الاجزاء التي في اعماقها (وهو  
 المطلوب) واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا قامت السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى  
 الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت  
 منطبقة عليهما اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما  
 بأكملهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها التماس بينهما  
 فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبان من نقط متتالية لا يقال فعل ما ذكرت لا تحصل المماس  
 على النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماس فان كانت المماس على النقطة الاولى  
 كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر  
 على اننا نقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فيلزم  
 تنالي النقط لاننا نقول المماس على النقطة الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة  
 الدرجة المؤدية الى المماس على النقطة الاخرى ففي آن حصول هذه المماس الثانية نزول المماس  
 الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن وتبقى زمانا ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة  
 كما يظهر ذلك بالتخييل الصادق لحركة الدرجة فلا يلزم تنالي النقط والاثبات \* الوجه (الخامس  
 نفرض خطًا قائمًا على خط و يمر) الخط الاول (عليه) اي على الخط الثاني (فانه تماس) الخط  
 المار (في مروره بجميع اجزاء ذلك) الخط المار ور عليه (والمماس) بينهما (انما تكون نقطة) لان التماس  
 من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة ومماسه النقطة لا يكون الانقطة (فالخط المار  
 عليه مركب من نقط) متتالية (و) كذلك (السطح) مركب (من خطوط) متلاقية (والجسم) مركب  
 (من سطوح) مجتمعة (وهو المطلوب) ويتجه عليه ان المتحرك له هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسمًا  
 في جميع الجهات كما سيأتي فالسطح والخط والنقطة لا تكون الا عرضًا فكيف يتصور حركة خط  
 عرضي على آخر مثله \* الوجه (السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام  
 في السماء والخردة ذاهبًا الى غير النهاية فتكون اجزاءها الممكنة سواء) لان اجزاء كل واحدة  
 منها غير متناهية حينئذ (وهو بيت) ويرد عليه ان الاجزاء فيها وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي



عرفت الآن مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحال \* الوجه (السابع لولا الجزء)  
 وانتهاء تقسيم الجسم اليه (لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية قنعة - من) تلك الصفائح  
 وجه الارض) وتستروجوه السموات (وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضرورى البطلان) ورد  
 هذا بما عرفت من معنى لاتناهي الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا  
 ايضا قال المصنف (وقض ذلك) الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركيب الجسم  
 منه (وان كان يمكن الجواب عنه بدلا فقيه للمصنف اقتناع) وطما بينة باطن فارجع انت الى انصافك  
 في الاجوبة التي مر ذكرها \* (ان قصد \* الختام من حجة الحكماء على ان الجسم البسيط واحد  
 متصل في نفسه) (قابل للتقسيم الى غير النهاية لانه مركب) اى وليس بمركب (من اجزاء لا تجزى  
 انواع) اربعة \* (النوع الاول ما يتعلق بالحمادة وذلك وجهان \* الاول كل متحيز بالذات (بمينه غير  
 يساره ضرورة) وكذا سائر جهاته المتقابلة متغيرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما  
 في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا تجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهرين  
 فضلا عن تركيب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست بمتميزة  
 بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها \* الوجه (الثاني انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء  
 لا تجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضي) من تلك الصفحة (اى) الوجه (الذى الى الشمس غير  
 الوجه) (الظلم اى الذى اليها وهذا ايضا ضرورى) فوجب ان تكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب  
 عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته  
 اطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا  
 جوهرين فهما جزآن للذى فرض غير منقسم وان كانا عرضيين فاما ان يكونا حالين في محل واحد بحيث  
 تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر فيلزم ان يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه  
 يساره وهو يدعي البطلان واما ان يكونا حالين في محليين متميزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا  
 ان يمكن حينئذ ان يفرض فيه شيء غير شئ كما تشهد به البديهة (النوع الثاني ما يتعلق بالماسية وهو) ايضا  
 (وجهان الاول لو تركيب الجسم من اجزاء لا تجزى فليست) تلك الاجزاء اجزاء (لا تجزى هذا خلف)  
 لكونه اجتماعا للثلاثين (بيان) انه اذا تركيب الجسم منها فلا بد لها من ان تكون مجمعة مترتبة متلاصقة  
 والام يكن هنالك تركيب حقيقة وحينئذ فلا شك (ان الواقع) من تلك الاجزاء (في وسط الترتيب يجب  
 الطرفين عن التماس فانه يماس) الوسط (احد الطرفين غير ماس به يماس) الطرف (الاخر) اذ لو كانا متعددين  
 لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك (فإنقسم) الجزء الوسط مع  
 كونه غير منقسم (لا يقال لان لم ذلك) اى يجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (جواز التداخل)  
 بين تلك الاجزاء (لانا نقول بطلانه ضرورى) فان بديهة العقل شهادة بان المتحيز بذاته يمنع  
 ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما مع الحجم واحد منهما (وان سلم) جواز التداخل (جدلا فيكون  
 حيزهما) اى حيزا متداخلا (واحدا) ولا يزداد بانضمام احدهما الى الاخر مقدار (وكذا اذا انضم  
 اليهما اربع وخامس) وغيرهما من الاجزاء (بالغاما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب) بين الاجزاء (ولا وسط  
 ولا طرف ولا يحصل من تاليفها حجم) زائد على حجم كل واحد منها (وذلك) كله (خلاف المقروض)  
 لانا فرضنا تركيب الجسم الذى هو حجم ممتد في الجهات الثلاث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون  
 بينهما ترتيب وان يكون هنالك وسط وطرف (ومع هذا) الذى ذكرناه من (روم خلاف المقروض  
 على تقدير التداخل نقول) (فالمداخلة) بين جزئين انما تكون (بعد المماسية) بينهما (فلا شك ان الملاقى  
 من احد الجزئين) (عند المماسية غير الملاقى) منه (عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام) في كل  
 واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل



حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء  
 الخلقة بأن خلقت كذلك فلا \* الوجه (الثاني لوجاز) أن يقع (جزء) لا يتجزى (على ملتي اثنين)  
 من الاجزاء (لم يكن) ذلك الجزء جزءا (لا يتجزى) بل كان منقسمهما (والملزوم حق فاللازم) ايضا (حق  
 واللزوم بين فانه يكون) الجزء الواقع على ملتقاهما (مماسا له مالا بالكيفية) أي لا يجوز أن يكون بكلية  
 مماسا لشيء منهما والالم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب أن يكون ببعضه مماسا لاحدهما  
 وببعضه مماسا للآخر (ولامعنى للانقسام الا ذلك واما حقيقة الملزوم) أعني وقوعه على ملتي جزءين  
 (فلوجوه) ثلاثة (الاول لاشك انه) أي الجزء الذي لا يتجزى على تقدير وجوده (يتحرك من جزء) مثله  
 (الى جزء) آخر) كذلك (فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او)  
 عند كونه (على الملتقى والاولان باطلان لانه) أي كونه في احد الجزءين حاصل (اما قبل الحركة) وهو  
 كونه في الجزء الاول (او بعد الفراغ منها) وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال  
 كونه في احدهما (وفي الثالث) أعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما (المطلوب \* الثاني) من  
 هذه الوجوه (نفرض خطا) مركبا (من اجزاء شفيع كسنة) مثلا (ونفرض فوق احد طرفيه جزءا وتحت)  
 الطرف (الآخر) من الخط (جزءا) آخر (ثم) نفرض أنهما (يتحركان) أي يتحرك كل منهما الى صوب الآخر  
 على التبادل حركة (على السوية فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا وذلك) التصادي انما يكون  
 (على المنتصف) من الخط (اذ) قد (فرضنا الحركتين سواء) في السرعة والبطء (وهو) أي منتصف الخط  
 (ملتقى الثالث والرابع) من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح يادني تأمل  
 صادق \* (الثالث) منها (نفرض خطا من اجزاء وتر) كالحصة مثلا (ونفرض ذينك الجزءين كليهما من  
 فوق كلا) منهما (من طرف) من طرفي الخط (ثم) نفرض أنهما (يتحركان) أي كل منهما الى صاحبه  
 حركة (سواء فيلتقيان) لا محالة (في الوسط وهو الجزء الثالث) من كل واحد من الطرفين (فيكون هو)  
 أي الجزء الثالث (على ملتقاهما) لانهما معا عليه (وربما يمنع هذا بانهما) أي الجزءين المتحركين  
 (يقعان قبل) الجزء (الثالث اذ شرط اتقاهما) الى الثالث (فراغ ما يسع الجزءين) معا ولاشك أن الثالث  
 لا يسعهما بل يسع واحد منهما \* النوع (الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله احد الامرين لازم)  
 أي ثابت في الواقع على سبيل منع الخلوة (اما اتقاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما تجزى الاجزاء)  
 التي لا تجزى قائم ما لا يجتمعان في الكذب لان عدم التجزى يستلزم اتقاء التفاوت وعدم الاتقاء  
 أعني وجود التفاوت يستلزم التجزى (والاول) وهو اتقاء تفاوت الحركات (منتف) ضرورة  
 أن الحركات متفاوتة في السرعة والبطء (فتب الثاني) وهو تجزى الاجزاء (بيان لزوم احد الامرين  
 من طرفين احدهما اذ) تركبت المسافة من اجزاء لا تجزى فاذ (قطع السريع جزءا) منها  
 (فالبطيء لا يقف لما بيننا) من قبل (ان البطيء ليس لتخلل السكات فهو) أي البطيء (اذ يتحرك فاما أن  
 يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطيء وهو الاول) أعني اتقاء التفاوت فيما بين الحركات (او اقل من جزء)  
 اذ لا يحال اتوهم حركته أكثر من جزء (فتجزى) الجزء الذي لا يتجزى لثبوت ما هو اقل منه  
 (وهو الثاني) من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما \* (وثانيهما) أي ثاني الطريقتين المذكورتين (ان  
 نبين ان ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين) بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الاخرى (قبسة عني)  
 حينئذ (عن الاستعانة بان البطء ليس لتخلل السكات بل يكون ذلك) أي تلازم هاتين الحركتين  
 (دليلا على ذلك) أي على أن البطء ليس لتخلل (مستأنفا) كما ثبت عليه فيما مر واذ كانت الحركتان  
 متلازمتين (فعندما تقطع السرعة جزءا ان قطعت البطيئة مثله لم تسارى السرعة والبطيئة)  
 وهو الامر الاول (او اقل لزوم التجزى) وهو الامر الثاني (وذلك) أي تلازم السرعة والبطيئة حاصل  
 (في صور) ست \* (الاولى الدائرة الطوقية من الرمح مع الدائرة القطبية منها) فان حركة الاولى سريعة



اطول مسافتها وحركة النائية بطبيعة لقصر مسافتها وهما متلازمان (اذ لو تحركت الطوقية) مثلاً  
 (ورقت القطبية) ثم التفكيك وانقسام الرحي الى دوائر) متعددة (بحسب اجزائها) وانما يتضح ذلك  
 باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحي الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط  
 تكون مركبة من اجزاء لا تجزى ويتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متقاونة في الكبر  
 والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك  
 الطوق الذي يلاصقه فقد انفلت احداهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك  
 الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرهما فلزم تفكيك الرحي عند تحركها على مثال دوائر محيطية  
 بعضها ببعض (ولو كانت) الرحي (من حديد أو ما هو أشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن  
 ان يتفكك منها جزء بابلغ السحى وذلك) الذي ذكرناه من تفكيك الرحي حال تحركها والتصاقها حال  
 سكونها (وان كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم)  
 لكل عاقل (ان الله تعالى لم يخلق في الرحي كل هذه) الغرائب (والجائبات ليثبت مذهبكم) \* الصورة  
 (الثانية) فرجاره شعب ثلاث فتشبت واحدة منها (وتدور اثنتان حتى يرسمادائرتين الداخليتين الصغيرة  
 والخارجية الكبيرة) ولا شك ان هاتين الشعبتين (يتملن) الدائرتين معا بحركتهما (وهما متلازمان  
 ضرورة والاتسكان) بين الشعبتين (ههنا مع عدم التناثر) والنساقط (بعد) من الانفصال بين اجزاء  
 الرحي \* الصورة (الثالثة) من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احدهما بعقبه  
 وهي اصغر (والاخرى باطرافه) وهي اكبر (وان شئت فافرضه) اى الدائرة على عقبه (ماذا باعنه  
 فراس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير) من الدائرة التي يرسمها بعقبه وحركتهما متلازمان لانه  
 اذا تحرك رأس اصبعه جراً لم يقف عقبه اصلاً والازم تقطع ذلك الشخص على قياس مامز (ونحن  
 نعلم بالضرورة انه لا ينقطع جزاً جزاً) كيف وتفرق الاتصال يوجب الا لم مع انه لا يجحد الما اصلاً  
 (وان شئت فافرضه) اى يرسم الدائرة الصغيرة والكبيرة (في الفلك في كوكبين يدوران احدهما قريب  
 القطب والاخر على المنطقة) فان حركتهما في رسم الدائرتين متلازمان والازم الانحراف في الافلاك  
 وأن لا تكون موصوفة بالشدة والاحكام \* الصورة (الرابعة) الشمس مع ظل الخشبية المغروزة حذاءها  
 فان الظل يقطع (بالانتقاص) من الصباح الى الظهر قد رامن الارض محدوداً) كذراع او ذراعين مثلاً  
 (والشمس) في هذه المسدة (تنقطع ربع فلكها) فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير (من غير وقوف  
 الظل) عن الحركة (لان الشعاع) الخارج من الشمس المار برأس الخشبية الواصل الى طرف الظل  
 (انما يقع بخط مستقيم) كما تشهد به التجربة الصحيحة (ووقوف الظل) عن الحركة مع تحرك الشمس  
 (بطل الاستقامة) في الخط الشعاعى لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعى ماراً  
 برأس الخشبية الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلاً  
 كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبية وطرف الظل باقياً على حاله وقد تغير ما كان منه  
 بين الشمس والخشبية عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلاً به على الاستقامة في وضعه  
 الاول متصلاً به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلاً على الاستقامة بخطين  
 ليسافى سميت واحد وهو باطل بالضرورة \* الصورة (الخامسة) دلو على رأس حبل مشدود طرفه الآخر  
 يوتد (في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل) عند الوتد (ويعد به فالدلو والكلاب يصلان الى  
 رأس البئر معاً فالدلو يقطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف) للكلاب (ضرورة)  
 فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوى هاتين الحركتين في السرعة فاستدل  
 بذلك على الطفرة \* الصورة (السادسة) جزء يتحرك جزاً على (خط) متحرك جزاً آخر في جهة حركة  
 ذلك الجزء (ولفرض اسح خطاً) ساكناً من اجزاء ثلاثة (ونفرض) ايضاً (ده خطاً) ساكناً



من جزءين كائنا (على ا -) بحيث يكون د واقعا بازاء او ه واقعا بازاء - (و) فرض (ن جراً) كائنا  
 (على د) من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا د ه (فاذا تحرك  
 د) بحركة خط د ه على خط ا - د (من ا الى - فقد تحرك ه) ا - د تلك  
 الحركة من - الى د وفرضنا مع ذلك (تحرك ن) على خط د ه (من د وكن اى د (مقابلاً لـ ا)  
 في ابتداء الفرض (الى ه) اى تحرك ن من د الى ه (وهو) اى ه وان كان مقابلاً لـ ا ابتداء لكنه  
 (الآن مقابل لـ ج) فيكون ن حينئذ مقابل لـ ج ايضا (فقد تحرك ن) بمجموع حركته الذاتية والعرضية  
 (جزءين حين تحرك د) بحركة واحدة (جراً) واحداً فان ن ود كانا معاً محاذيين لـ ا من خط ا - د قبل  
 الحركة والآن قد صار ن محاذياً لـ ج ود محاذياً لـ ب فقد ثبت حركتان متلازمتان سرية وبطئية  
 وهو المطلوب وان شئت قلت (حين تحرك ن) بمجموع حركتيه (جراً) واحداً (يكون د تحرك اقل  
 من جزء وفيه المراد) الذى هو انقسام الجزء \* (النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه)  
 ستة \* (الاول ان افرض مربعاً من اربعة خطوط كل خط منها (من اربعة اجزاء) ونجتهد في ضم  
 الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد (فذلك) المربع (سنة عشر جزءاً) هكذا  $\square$  (فيكون  
 كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر) الواصل بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية  $\square$  (ايضا  
 اربعة اجزاء) لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث  
 من الثالث والرابع من الرابع (فالقطر كالضلع) في المقدار (وانه محال بشهادة الحسن والبراهين  
 الهندسية) الدالة على أن وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيه الآن مربعه يساوى  
 مربعيهما كما بين في الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت  
 الباقيتان حادتين والزاوية العظمى بوترها الضلع الاطول (لا يقال لم لا يجوز) في المربع المذكور  
 (أن يكون القطر اطول و) ذلك بأن يقع (بينهما) اى بين اجزاء القطر (خلاء) دون اجزاء الضلع  
 (لانا نقول الخلاء الذى بين كل جزءين) من اجزاء القطر (ان وسع جزءاً كان القطر مثل) مجموع  
 (الضلعين لانه) حينئذ (سبعة اجزاء) هي الاربعة المذكورة والثلاثة الواقعة في الفرج الثلاث بين  
 جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة في بعض دون بعض تحكم محض ولا شك أن مجموع الضلعين  
 سبعة ايضا لا شرا كهما في جزء واحد ومساواة القطر لهما معاً باطلة حساوبرهاناً (وان كان) الخلاء  
 الواقع بين جميع الاجزاء أو بعضها (اقل) من أن يسع جزءاً (لزم الانقسام) في الجزء لثبوت ما هو  
 اقل منه \* الوجه (الثاني مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء  
 فنقول قام البرهان) في شكل العروس (على أن مربع وتره) اى وتر قائمة المثلث (ك مجموع مربعي  
 الضلعين ولكن مربع كل ضلع) في المثلث المذكور (مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه  
 فوق اربعة عشر جزءاً (واقل من خمسة عشر) جزءاً وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها  
 مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد  
 أن يكون جذر المائتين فيما بينهما (فيلزم انقسام الجزء حينئذ) اى الكسر الذى به يتم الجذر المذكور  
 \* الوجه (الثالث هذا المثلث) القائم الزاوية (اذا طبقنا رأس وتره) اى وتر قائمته (على ضلع) من  
 ضلعي القائمة منصوب نحو السماء (ومددنا رجله) اى رجل الوتر (من الطرف الآخر) كسلم موضوع  
 على جدار قائم على سطح الارض يمد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار (فلا شك أنه كلما  
 ينحط من هذا الضلع) المنصوب (شيئاً) والمقصود انه كلما ينحط رأس الوتر عن شيء من هذا الضلع  
 (يخرج من ذلك الضلع شيئاً) اى يخرج رجله عن ذلك الضلع شيئاً وهكذا الى أن يصل رأسه الى اسفل  
 الضلع المنصوب (فإن كان) ما يخرج به اسفله (مثله) اى مثل ما ينحط عنه اعلاه (لزم ان يكون الوتر  
 مثل المطبق على ضلع) وهو الضلع الذى جرت من طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا



الضلع (و) مثل (الفاضل عليه) أي على هذا الضلع أعني مقدار الانجرار (وهو) أي هذا الفاضل  
 (مثل) الضلع (الآخر) إذا افروض أن مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار (فيكون) الوزر (ك مجموع  
 الضلعين ويكذبه الحس والبرهان) فوجب أن يكون مقدار ما ينجر إليه أقل مما ينحط عنه فإذا انحط  
 جزءا انجر أقل من جزء (وهذا) الوجه (يليق بالسوع الثالث من وجه) وهو أن حركة الانحطاط  
 أسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما \* الوجه (الرابع بهذا) فيما تقدم (وجود الدائرة) وامكانها  
 منافي لوجود الجزء الذي لا يتجزى كما يتبين من قوله (فإذا فرضنا دائرة ~~فلو~~ كان محيطها) مركبا  
 (من اجزاء لا يتجزى فإن كان ظاهرا) تلك (الاجزاء اكبر من باطنها) حتى إذا تلاقى بطواهرها  
 وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره (انقسم الجزء) لا شـ قاله على ظاهر  
 اكبر وباطن اصغر (والا) أي وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها (فبين كل جزءين) من اجزاء  
 المحيط في جهة محدبه (اما خلاه) بأن تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام  
 في الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على أنا نقول (فإن كان) الحلاء الواقع  
 بين كل جزءين (بقدر ما يسع جزءا كان ظاهرها) أي ظاهر محيط الدائرة (ضعف باطنها) على  
 ذلك التقدير (والحس يكذبه) فانه محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل أن يكون  
 ضعفه (وان كان ذلك انخلاء) أي كل واحد منه أو بعضه (أقل) من قدر يسع جزءا (لزم الانقسام)  
 في الجزء لثبوت ما هو أقل منه (واما خلاه) بأن تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت  
 بينهما (فيكون) حيثئذ (باطنها) أي باطن محيط الدائرة أو باطن الدائرة فانها قد تطلق على محيطها  
 (كظواهرها) في مقدار (وهو) أي باطنها (كظاهر) دائرة (أخرى محاطة بها) لانطباقه عليه (وظاهر  
 المحاطة ايضا كباطنها) لما عرفت في المحيطة (وهي) أي الدائرة المحاطة (كثالثة ورابعة) إلى دوائر أخرى  
 (بالغة ما بلغت فتكون اجزاء طوقية الرحي مثلا كقطبية) منها (وبطلانه لا يخفى) والظاهر في تقرير  
 هذا الوجه ما ذكر في المخلص من انه يمنع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا تجزى دائرة لانا اذا  
 جعلناه دائرة فاما أن تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقى بواطنها فيلزم أن تكون مساحة ظواهرها كساحة  
 باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة أخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط  
 كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة به لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر  
 المحيط كباطن المحاطة به ثم هكذا نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها إلى أن تبلغ  
 دائرة طوقية مثل طوق الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة  
 المفروضة او لامع كونها صغيرة جدا واما أن لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام  
 لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق قطهر أن ~~اما~~ ان الدائرة ينافي وجود الجزء  
 \* الوجه (الخامس برهن اقليدس) في المقالة الاولى من كتاب الاصول (ان الزاوية المستقيمة الخطين)  
 قابلة للتصنيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتصنيف ايضا وهكذا  
 فالزاوية المستقيمة الخطين (تنقسم إلى غير النهاية وان بقي الجزء) \* الوجه (السادس برهن) اقليدس  
 في تلك المقالة (على ان كل خط قابل للتصنيف فاذا فرض) الخط ~~مركبا~~ (من اجزاء وزر) كخمسة  
 مثلا (لزم تجزى) الجزء (الوسطاني) \* المقصد \* السادس في تحرير مذهب الحكماء في الاجسام  
 البسيطة الطباع (قالوا لما تقرّر) بالبرهان (ان الجسم) البسيط كالماء مثلا (لا ينقسم إلى اجزاء  
 لا تجزى) وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة أو في جهتين (نقط فقد ثبت انه متصل  
 واحد في الحقيقة) لا مفصل فيه اصلا (كما هو عند الحس وقابل للقسمة إلى غير النهاية) أي لا تنصل  
 قسمته إلى حد تنصف عنده كما مر والالزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل أن ذلك الجسم ليس  
 مركبا بالفعل من اجزاء لا تجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا تنتهي قسمته إلى ما فيكون



قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة (اما بالنكس) كسرا او قطعاً والفرق بينهما أن القطع يحتاج الى آلة تفادة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة (واما باختلاف عرضين قارين) في محلها لا بالقياس الى غيره (كالسواد والبياض او غير قارين) في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره (كما ستين ومخادتين) واما بالوهم والقرض فهذه الثلاثة وجوه القسمة في الجسم (نعم قد يمنع عن) القسمة (الانفكاكية مانع كصورة نوعية) كما في الافلاك (او صلابة) شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية (او قد آلة) يحتاج اليها في القطع (او صغر) متباعد لا يتيسر معه القطع ولا الكسر (واما) القسمة (الفرضية فلا تقف ابدا) وقد بين انحصار القسمة في الثلاثة المذكورة بانها امامودية الى الافتراق وهي الفكية اولا وحينئذ اما ان تكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين او في الذهن وهي الوهمية وانما ذكر القرض العقل مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكميات المشبهة على الكبير والصغير والصواب أن اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لاننا لم قطعاً أن الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض اولا بتوسطه كما بالوهم والقرض فظهر أن القسمة اثنتان انفكاكية وهي قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما اشرنا اليه ويجعل ما باختلاف الاعراض قسما للوهمية المجردة كما في الكتاب فعليك بالتثبت في موارد الاستعمال

\* (المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة) وكون الجسم مركبا منها (قالوا فالجسم البسيط متصل) واحد في حد ذاته كما عرفت (وهو قابل للانفصال) الانفكاكية كما اذا صب ماء الحرة في اناءين (فتم اتصال) اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه (نسميه الصورة الجسمية وندعى انه) اي ذلك الجوهر المتصل (ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال) اي الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا باعتداله فيكون حاله ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحينئذ نقول (فان ثم امر قابلا للاتصال تارة والانفصال اخرى) ذلك (التقابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان) القابل (الثابت لاشيئين) اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر (غير كل واحد من) الشئين (المترايين) فاقابل للاتصال والانفصال بغير كلا منهما (او نقول قابل للاتصال) والانفصال (باق مع الانفصال والاتصال لا يبق مع الانفصال فهو غيره) اي قابل للاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والنشئ لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه (فهذا الامر) الذي هو قابل للاتصال ومغاير للاتصال (هو الذي نسميه بالهيولى) الاولى التي تحمل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان حينئذ متصلين (وتلخيصه انهم كما ابتوا بتوارد المقادير) المختلفة على الجسم (مع بقاء صورة) جوهرية (اتصالية قابله للكميات) المتواردة (كون الكم) المتغير (غير الاتصال) الباقي بحاله (ايتوا) ايضا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على امر باق (الى حاله) بالضرورة كون الاتصال المتبدل (غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة) والمركب منهما جسما (وربما يقال في المعارضة) لدليلهم (الهيولى) على تقدير وجودها (اذا كانت واحدة) كما قبل الانقسام (كانت متصلة) لا مفصل فيها (واذا كانت كثيرة) بتورود الانقسام (كانت منفصلة) فهي قابله للاتصال والانفصال فلما قضى قبواها ما اثبات



هيولى) كما ذكرتم في الجسم (لم ان يكون للهيولى هيولى) اخرى فينقل الكلام اليها (ويلزم التسلسل)  
 في امور مترتبة موجودة معا (وهو) اي هذا الذي ذكر في المعارضة (مندفع) عنهم (بما ذكرنا من  
 التخصيص فاما اثبتنا كون الاتصال غير قابل) للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (فلا يلزم للهيولى  
 هيولى) اخرى (الاثبات امرين احدهما انهما اتصالا متغيرا لهذا) الاتصال الذي هو حال فيها حتى  
 تكون هي متصلة في حد ذاتها (والثاني انه) اي ذلك الاتصال المتغير (يزول عنها ويعود اليها) حتى  
 يثبت في ذات الهيولى شيئا الاتصال المتغير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى (وذلك  
 مما لا سبيل اليه فان وحدتها) اي وحدة الهيولى (وكثرتها بحسب ما يعرض لهما من الاتصال ويقارنها  
 من الصورة) فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحادثة فيها وبعده متكونة  
 منفصلة بالصورة المتعددة الحادثة فيها (والافهي) في نفسها (لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة  
 انما هي) في ذاتها (استعداد محض لافعل لهما) في الصفات المذكورة (الا بالصورة) فهي متصفة بها  
 تبعاله الا في حد ذاتها (واعلم ان هذا البرهان) الذي ذكر على اثبات الهيولى (لا يتم الا بابطال قول  
 من يقول) كذيمقراطيس واتباعه (مبادئ الاجسام) البسيطة (اجزاء) هي اجسام صغار صلبة  
 (متجزئة في الوهم) بحسب الجهات الثلاث لكننا (غير قابلة للتجزئة) الموجهة للانفصال (بالفعل)  
 في الخارج (وانصال الجسم) البسيط (عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء والله صاله عن افتراقها وكل  
 جزء منها متصل) في نفسه (بالحقيقة وغير قابل للانفصال) الانفكاكي بل للانفصال الوهمي (والجسم  
 الذي يقبل الانفصال) انفكي كالماء مثلا (غير متصل) في نفسه (بالحقيقة) بل بحسب الجسم اعجزه  
 عن ادراك المقاصد التي بين تلك الاجزاء (فليس ثمة امر قابل للاتصال والانفصال) بل هناك  
 اجسام صغار تجتمع وتنفرد وحصول ما ذكره المصنف ان اتقاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه  
 يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جنما مفردا او يكون في تركيبه منتبها الى اجسام  
 مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام  
 الوهمي دون الفكي فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لا يثبت على ان الجسم متصل في نفسه يرد  
 عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها  
 ومقاديرها (وابطلة) اي قول هذا القائل (ابن سينا) بما حاصله ان كل جزء منها) اي من تلك الاجزاء  
 القابلة للانقسام الوهمي (تحدث فيه انقسام الوهمي النسيجي تكون طباع كل منها مطاوع الاخر)  
 وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الاخر (الخارج الموافق لها في الماهية) بناء على ما ذهب اليه ذلك  
 القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية (فيجوز) حينئذ (على) الجزء من  
 (التصايف) المفروضين في جزء واحد (ما يجوز على) الجزء من (المفصلين) اعني الجزء الذي قسم والجزء  
 الاخر (من الاتصال) الراجع للاتحاد والاتصال (و) يجوز ايضا (على المفصلين ما يجوز على المتصلين  
 من الاتصال) الراجع للانسيجية والانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية فتكون متشاركة  
 اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولها - ما والا قول باطل قطعافعين الثاني  
 فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال (اللهم الامناع) خارج عنه (وذلك المانع  
 لا يكون لازما لماهيةه والا انحصر نوعه في شخصه) واذ لم يكن لازما (فيمكن مفارقه وعند فرض  
 زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال) بالفعل (ويحصل المطلوب) الذي هو اثبات الهيولى (ومبناه)  
 اي مبني ما ذكره ابن سينا (كون الاجزاء) التي هي تلك الاجسام الصغار (متوافقة في الماهية  
 كما اشترنا اليه) (وهو ممنوع) لجواز ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان  
 في النوع واستبعاد تركيب الماء المتشابه في الجسم من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدي  
 في امثال هذه المباحث وان بنى الدليل على تسليم المصنف كان جدليا لا برهانيا (ثم قول) وعلى تقدير



مماثلها (قد يكون تشخص احدهما مانعا) من ذلك القبول (او) تشخص (الاخر شرطه) فلا يكون  
 الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا  
 مدفوع بما رتب من أن المانع من القبول لا يكون لازما والاقتصر النوع في الشخص واذ لم يكن لازما  
 امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب (وربما) يعترض على  
 برهان الهيولي (يقال الاتصال) هو (الوحدة والانفصال) هو (الكثرة وهما عارضان للجسم) خارجان  
 عنه (فعليكم بيان كون الاتصال جزأ من الجسم) حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له  
 (فانما من وراء المنع) اي تمنع كونه جزأ منه (وهذا) الذي يقال (فيه التزام ثبوت امر غير الاتصال  
 قابل له) وللانفصال ايضا (وبصير النزاع) حينئذ (في كون الجسم ذلك القابل) وحده (او مع  
 هذا الاتصال) المقبول (ولاشك ان الصورة الاتصالية) اي الجوهر الممتد في الجهات الذي تبين  
 ينفي الجزء اتصاله في نفسه (اول ما يدرك من جوهرية الجسم) اي حقيقته بل هو الجسم في بادئ الراي  
 المعلوم وجوده بالضرورة (والذي يحتاج الى الاثبات) بالدليل (هو المدة) المتصفة بذلك الجوهر  
 المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والاخر مقبول (فبصير النزاع) في أن الجسم  
 ماذا نزاعا (لفظيا) لا فائدة فيه وانت تعلم أن هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل أن هاتين الجوهرين وراء  
 هذا الجوهر المتصل لكن المشهور أنه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل  
 للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عارضان يحلان فيه على التعاقب  
 كما ذهب اليه افلاطون من أن آخر ما تمحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات  
 كما فطر بريق الرد عليه انه يلزم من ذلك أن يكون التفريق اعداما للجسم بالكيفية واجداد الجسمين  
 آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي تحقيقه (وهنا سؤال يستصعب بعضه) ذلك السؤال  
 (هو ان الاتصال اذا كان جزأ للجسم) كما زعمتم (فنزواله) الذي هو الانفصال (تعدم هوية الجسم)  
 لا تنقضاء الكل بانتفاء جزئه (فلا يكون الجسم قابلا له) اي زواله اعني الانفصال (واذا كان الجسم) قابلا  
 لزواله كما ادعيتوه ايضا فلا بد أن (يبقى مع زواله) واذا بقي معه (فليس هو) اي الاتصال (جزأ للجسم)  
 والحاصل أن كون الجسم قابلا للانفصال الذي هو زوال الاتصال يتنافى كون الاتصال جزأ له  
 فقدركم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين (وظن) المستصعب (ان ذلك) السؤال (مغالطة  
 وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال) اي لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (التي بها) للجسم  
 (قبول الامتدادات الثلاث وهو امر لا يزول عن الجسم) بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع  
 زوال هذه الصورة عنه (و) يقال ايضا (لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزأ للجسم) لانه عرض فلا  
 يكون مقوما للجوهر (بل عارضا له) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم بأشكال مختلفة  
 المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينشأ في الاتصال العرضي ينشأ في  
 الاتصال الجوهرى اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا تبقى الكمية المعينة وايضا اذا  
 اقتصر على أن الجسم قابل للكم المتصل وزواله جازان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية  
 فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لهما متصف بهما فلا يثبت الهيولي فما ذكره ليس جوابا للسؤال (وجوابه)  
 الحق (ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا) على هويته الشخصية  
 الاتصالية (يتوارد عليه اتصال) واحد (تارة واتصالان) آخران تارة (اخرى) فانه غير معقول  
 كما ترى (وكيف يكون الواحد بالشخص واحدات تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمة امر يستحفظ  
 الماهية الجسمية) دون الهوية الشخصية (معلوم البقاء في الاحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال  
 والانفصال المتعاقبين عليه (وتوارد عليه الهويات) الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة  
 اتصالية وتارة هويتان او اكثر (فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) للاتصال والانفصال (و) هو



مغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فاننا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجزرة على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه (اذا جعل في الكبران فقد زالت هويته الشخصية) الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا (حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة) اي زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصات اشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير (وثمة امر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال) واحد (وتارة لاتصالات متعددة) الدليل على ان ثمة امر باقيا هو انه (ليس نسبة هذه الاشخاص) التي في الكيزان (الى ذلك الشخص) الذي كان في الجزرة (كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجزرة ولو كان زوال) تلك (الهوية) الشخصية (لابزوال جزء وبقاء جزء) آخر (بل بقاء الاجزاء بالجزرة لما كان) الامر (كذلك) بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الواحد في ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعدا ماله بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفعال فقال (تنبيه) وربما قالوا في اثبات الهيولى (الجسم له قوة وفعل) وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لا عرض كثيرة متصف بالقوة (والبسيط لا يكون كذلك) لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضى قوة وفعل لا امتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما امتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد لا ترى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعها (وربما استعانوا) في اثبات الهيولى (بالتخلخل والتسكاتف) الحقيقين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه واتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الانمالي المستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر (والكون والفساد) اي وربما استعانوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما من امر يخلف صورة ويبس اخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلعها ولبسها هو الصورة الجسمية على انا قول وجود هذه الامور التي استعين بها مبنى على وجود الهيولى فيلزم الدور (والاعتماد) عند المتكلمين (في نفي الهيولى انما) على تقدير وجودها (اما) ان يكون (لها حصول في الحيز اولا) يكون (فان كان) لها حصول فيه (فاما) ان يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال لجسم) اي فالهيولى جسم لان التحيز بالذات لا بد ان يكون جوهر امتد في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية حينئذ مثلها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستفنية عن المحل لانها مثلها (اولا) يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية (فالهيولى) حينئذ (صفة حالة في الجسمية) تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محلها كما هو مطلوبكم (والا) اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالها (فلا تختص الجسمية بها) اختصاصا باعتبارها (لانه) اي لان ما لا تحيز له اصلا (امر معقول محض) لا تعلق ولا اختصاص له بجوهر قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب باننا لانسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لاصفة لها (وقد يقال) في نفي الهيولى وابطال تركيب الجسم منها (لو كان



الجسم مركبا من جزئين) كما ذكرتم (لزم من تعقله تعقلهما) ولم يحتاج في ثبوت شيء منهما الى برهان  
 (واللزام باطل) فاننا نعقل الجسم ولا نعقل الهوى ونحتاج في اثباتها الى البرهان (والجواب منع تعقل  
 حقيقة) بمعنى أن ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع (المقصد الثامن  
 في تفرعات اهم على) وجود (الهوى \* احدها اثبات الهوى لكل جسم) وانما احتج الى هذا الاثبات  
 (اذ تلك الحجة) التي هي المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال كما عرفت (لا شئها الا لما يقبل  
 الاتصال والانفصال بالفعل) كالعنصريات (واعلم بعض الاجسام لا يقبلهما كالفلكيات) على رأيهم فلا بد  
 لاثبات الهوى فيها من بيان آخر (قال ابن سينا طبيعة الاتصال) اي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها  
 (لجميع) اي لجميع الاجسام طبيعة (واحدة) نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك  
 لاجل أن هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من  
 الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا  
 موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود  
 بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بأن يكون خطا او سطحا مثلا  
 وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف  
 (فاذا ثبت احتياجه) اي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية (الى المادة) في الاجسام  
 العنصرية لكونه حالافيا (امتنع قيامه بنفسه) في شئ من الاجسام (والا) اي وان لم يمتنع قيامه  
 بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا (كان) ذلك الاتصال الجوهرى (في حد ذاته غنيا عن المحل والغنى  
 عن المحل لا يحل فيه) اصلا (وبالجملة فالحقيقة الواحدة) النوعية (لا تختلف لوازمها) ومقتضياتها  
 (فتكون) بالنصب على انه جواب النقي (قائمة بذاتها تارة وبغير اخرى كما لا تكون جوهر امرة وعرضا  
 اخرى) اي كما أن انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه أن لا تكون  
 تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي) اي لان سلم أن  
 الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا سبيل الى اثباته) فان ما ذكرتموه من اختلافها بالامور  
 الخارجية عنها سلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار  
 فلا يتصور وجودها الا بأن يتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها يضم اليها امور خارجة عنها فلم قلتم  
 انها ليست كذلك (وان سلم) أن الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية (فقد) يجوز أن يقوم بالمادة تارة  
 ويقوم بنفسه اخرى ولا محذور في ذلك اذ قد (لا يكون الشئ محتاجا لانه) الى محل (ولا غنيا لانه) عنه  
 (بل يعرض كل منهما له عن علة) فلا يلزم أن يكون الغنى بذاته عن شئ حالافيه ويمكن أن يدفع هذا  
 بأنه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشئ اما أن يكون لذاته محتاجا الى محل اولا واذا لم يكن  
 محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغنى في حد ذاته  
 عن محل يستحيل حلوله فيه (واما النقض بالطبيعة الجنسية) بأن يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة  
 مع أن لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضي في الانسان ما لا تقتضيه في الفرس (قد عرفت جوابه)  
 حيث نبهنا على أن الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصيله بفصل بعينه وهما متحدان  
 بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية في الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها  
 المتنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور  
 اختلاف لوازمها \* (ثانيها) اي ثاني تفرعات الهوى (ان الهوى لا يتخلو عن الصورة) اي لا توجد  
 خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك (لوجوه \* الاول الهوى المجردة) بالقرض عن الصورة  
 (اما اليها اشارة فتكون) الهوى حينئذ (جسماء) امر احالا (في جسم لا متنازع الجوهر الفرد) وذلك  
 لانها اذا كانت ذات وضع اي قابله للاشارة الجنسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما اي صورة



جسمية لانها الجسم في بادى النظر كما ترى وان لم تنقسم اصلا كانت جوهر افردا وان انقسمت في جهة  
 واحدة او في جهتين فقط كانت خطأ او سطحا لا جوهريا لانهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفت بل  
 عرضيا فتكون الهيولى حينئذ امر احوالا في الجسم لا محلا للصورة الجسمية هذا خلف (والا) اى  
 وان لم يكن اليها اشارة بأن لا تكون متحيزة لا اصاله ولا تبعه ولا شئ انما قابله للصورة الجسمية  
 اذ الكلام في هيولى الاجسام (فاذا حصلت فيها الصورة) الجسمية (فاما) أن تحصل معها (في جميع  
 الاحياز والمظاهر اولا) تحصل (في شئ منها او) تحصل (في بعضها) دون بعض (و) الاقسام (الثلاثة  
 باطله فالاولان) باطلان (ضرورة) لان الهيولى المنظمة الى الجسمية الحاملة فيها جسم وكل  
 جسم لا بد له من حيز ولا يمكن أن يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر (والاخير)  
 باطل (لعدم المحصص) بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع  
 الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا لا معينيا (فان قيل لعل  
 صورة نوعية) تحمل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهي (تخصصها) بحيز معين  
 (وايضاً ينتقض) ما ذكرتم (بالجزء المعين من الارض) ومن سائر العناصر الكلية (واختصاصه  
 بحيزه) المعين (بلا محصص) يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلى الى اجزاء حيزه على السواء  
 مع أن كل واحد من اجزائه حاصل في حيزه معين (فلنا الصورة النوعية) وان عينت موضعا كليا لكن  
 نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بحيزه) المعين من اجزاء حيز الكل  
 فان الهيولى الجسمية مع تلك الصورة النوعية اما أن تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او في بعضها  
 او لا تحصل في شئ منها والكل باطل وقد يقال جاز أن يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من  
 الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصرا  
 كلى فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت تنقل الكلام الى اختصاص اجزاء  
 ذلك العنصر بإمكانها الجزئية فلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضى  
 مكانا وايضا جاز أن يفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين (والجزء من الارض انما يختص  
 بحيزه) المعين الذى هو فيه (ليكون مادته قبل تلك الصورة) الارضية كانت (لها صورة) اخرى  
 (مخصصة) لذلك الجزء (بذلك الحيز او) مخصصة له (بحيز آخر انتقل) ذلك الجزء (منه بالاستقامة  
 الى ذلك الحيز) والحاصل أن مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق  
 الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما في ذلك الحيز او في حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول  
 صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطارق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة  
 وهكذا الى ما لا نهاية كما هو مذهبهم (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (انه فرع عدم  
 القادر المختار وانه لا مخصص) بالحيز المعين (الا الصورة) وما يتبعها من الاوضاع لكانقول ان الجسمية  
 اذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختياره  
 \* الوجه (الثاني انه يلزم له) اى للمجرد الذى هو الهيولى (فعل وقبول) يعنى أن الهيولى لو تجردت  
 عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد بين أن الشئ الاحدى  
 الذات يمنع أن يتصف بالقوة والفعل معا فوجب أن تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة  
 هذا خلف \* الوجه (الثالث) لو جاز تجرده هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزءين  
 مثلا وحينئذ نقول (مادة الجزء و) مادة (الكل ان تجردتا) معا (فان كانتا واحدة) بأن لا تزيد مادة الكل  
 على مادة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لاميعة) وذلك محال (والا) اى وان لم يكونا واحدة (كان المجموع)  
 المركب من مادتي الجزءين اعنى مادة الكل (زائدا) على مادة الجزء (فثم مقدار) باعتباره صارت المادة  
 متصفة بالزيادة والنقصان (وصورة) جسمية لان الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية (كما ترى) فلا يكون



الهيولى مجردة (وقد عرفت ما فيها) أي في هذين الوجهين من الفساد أما في الثاني فلجواز انصاف  
 الواحد بالقوة والفعل بالنسبة إلى شيئين وأما في الثالث فلأن الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة  
 ولا بزيادة ونقصان إنما تصف بهذه الأوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية (ولا نذكرهما \* ثالثا) أي  
 ثالث التقاريع (أن الصورة) الجسمية أيضا (لا تخلو عن الهيولى لوجوه) ثلاثة \* (الأول لو فرضنا صورة  
 بلا هيولى) لكانت إما مشارا إليها أو غير مشار إليها (فإن كانت مشارا إليها كان ذلك المشار إليه متناهيا)  
 في جميع الجهات اتسahi الأبعاد (و) كان أيضا (مشكلا) بشكل مخصوص لأن الشكل كما عرفت هيئة  
 شيء يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من جهة أحاطتها به فكل شيء متناه يلزمه أن يكون ذا شكل فذلك  
 الشكل الثابت للصورة المجردة (أما النفس الجسمية) ولو ازمها (فكل جسم) يجب أن يكون (له ذلك  
 الشكل) العارض لمقدار مخصوص لا شريك الأجسام كلها في الجسمية المقتضية له (فيتساوى حينئذ)  
 (الكل والجزء) في الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال (أولا) لنفس الجسمية بل لسبب آخر (فتكون)  
 الصورة المجردة (قابلة لغيره) أي لغير ذلك الشكل من الأشكال المخالفة له (وما هو) أي ليس قبول شكل  
 آخر (إلا بالفصل والوصل) فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطالناه) بما مر من  
 أن القابل لهم الأبدان يكون مقارنا للهيولى (وإن كانت) الصورة المجردة (غير مشار إليها وليست صورة  
 جسمية لأن الصورة الجسمية ليست عبارة إلا عن هذا الامتداد) الجوهرى المتمدى في الجهات الملزوم  
 للامتداد العرضى ذهنا وخارجا (ويمتنع أن يتصور) هذا الامتداد (بلا حيز ولا إشارة وإيضاً فتكون)  
 الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للإشارة (أمراً عقلياً محضاً) لا تعلق له بحيز أصلاً (فيمتنع  
 مقارنته للمادة) المتخيزة ولو تبعاً كسائر المجردات وأعلم أن هذا الاستدلال يتم بأن يقال لو تجردت الصورة  
 لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل أما الجسمية وحدها وليس سبب آخر فلا حاجة إلى التعرض  
 لكونها قابلة للإشارة أو غير قابلة لها بل هذا التردد مما جعل في المختص دليلاً مستقلاً هكذا الصورة  
 المفارقة أن قبيل الإشارة فهي لا محالة في جهة ومختصة بمادة وإن لم تقبل فهي غير الصورة التي تشير  
 إليها حال كونها مادية (لا يقال هذا) الذي ذكرتموه من أن الجسمية المشتركة إذا اقتضت وحدها شكلاً  
 مخصوصاً على مقدار معين وجب تساوى الأجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار  
 (ينتقض بالفلك إذ شكله مقتضى ذاته) التي هي صورته النوعية (وجزؤه ككله) في تلك الصورة النوعية  
 (ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل) المخصوصين معاً بل لا يجوز ذلك فإن الأفلاك الخارجة  
 والتدوير أجزاء للأفلاك الكلية مع امتناع التساوى في المقدار وإن كانت مساوية لها في الشكل الكرى  
 (لأننا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه) ومقداره (ككله) بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما  
 (لكن ثمة مانع) يمنع من التساوى في الشكل والمقدار جميعاً (وهو أن الكل حصل له ذلك الشكل) مع  
 المقدار المخصوص بأن حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقضى لها صورته النوعية الحالة معها  
 في تلك المادة مقداراً وشكلاً مخصوصين (فامتنع أن يكون للجزء) من الفلك (ذلك الشكل) والمقدار  
 (والألم يكن جزأً) وكذا الكلام في سائر الأجسام البسيطة إذا كان لها أجزاء موجودة بالفعل ومنهم  
 من وجه النقض بالأجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فإنها قد تفرض مضلعة لا مستديرة  
 وزعم أن المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بأن الشكل من لوازم الوجود دون  
 الماهية فإذا اقتضاء طبيعة لم يكن اقتضاءها إياه إلا في الخارج فلا يلزم ثبوته للأجزاء المفروضة فلا يتجه  
 السؤال وإيضاً الجزئية مطلقاً مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معاً فلا مدخل لتأخر الجزء في  
 الوجود عن الكل في المانعية (وأما في الصورة) الجسمية (فلو تجردت) عن المادة (فلاتكون) هناك  
 (إلا الطبيعة) الجسمية (المشتركة) ولم يكن هنالك مسبب يقتضى كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة  
 المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف في أمر من الأمور حتى في الكلية والجزئية (فلا يكون ثمة كل ولا جزء)



فضلا عن اختلافهما بالشكل) فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور (ولكن لما منع أن يمنع أن الشكل) وتبدله (انما يكون بالاتصال والانفصال كما ترى (في الشععة) فانها (تشكل بأشكال مختلفة من غير فصل) ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالاها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم (ولا يجاب) عن هذا المنع (بأن ذلك) أي قبول تبدل الاشكال (يقضي) لاحتمال (القسم الوهمية) اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء (وتفرض) القسم الوهمية كما مر (الى) القسم (الانفكاكية) ويلزم الحال المذكور لانا نقول لو كفي ذلك (في دفع المنع) لاستقل بالدلالة) على المطلوب بأن يقال لو فارقت الصورة المادّة لكانت قابلة للقسم الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطالناه وعلى هذا (فكان هذه المقدمات) المذكورة في دليلكم (كأهاضاعة) لا حاجة اليها (ويمكن الجواب) عن هذا الذي قلناه (بأنه لا يتق حقيّة الكلام) وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو أقصر \* (الثاني) من الوجوه الثلاثة الصورة (الجسمية) لو خلت عن الهيولى و (قامت بذاتها لاستغنت) في نفسها (عن المحل فلا تحل فيه) اصلا لكنها حاله فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه \* (الثالث) من تلك الوجوه أن نقول على تقدير أن يجوز خلو الصورة عن المادّة (نفرض الكل يفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها فان كان لا يتميز) بين صورة الكل وصورة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لا معه وان كان) بينهما (تميز وقد عرفت) في مباحث التعيين (انه لا يتميز) ولا تعدد (بين الامثال) أي بين افراد ماهية نوعية (الابالمادّة) وعوارضها (فهى) أي الصورة الجسمية (مقارنة بالمادّة حين ما فرض مجرّدة عنها هذا خلاف وقد عرفت ما فيه) من انه مبني على عدم القادر المختار وأن تمايز الامثال معال بالمادّة وكلاهما ممنوعان (فلا نكرهه \* رابعها) أي رابع تقريرات الهيولى وتركيب الجسم منها ومن الصورة (قد علمت) في مباحث الماهية (انه لا بد) في الماهية الحقيقية المركبة (من احتياج احد الجزئين الى الآخر) فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وحينئذ فلا بد من جزم الهيولى (وجود قبل وجود الصورة) لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها الكافد بينا أن المادّة لا تكون بالفعل الا بسبب الصورة لان الشئ الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساد فلازمه (و) أيضا لو كانت الهيولى علة للصورة (لا تجمع فيها) أي في الهيولى (القبول والفعل) بالنسبة الى شئ واحد فانها حينئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبني على أن البسيط لا يكون قابلا وقاعلا معا وقد علمت ما فيه (و) أيضا لا يجوز أن تكون الهيولى علة للصورة (لأنها) في حد ذاتها (تقبل صوراً لانهاية لها فلا تكون علة للمعينة) أي لا تكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادّة الا مجرد القبول وأما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر (ولا الصورة) أي وايست الصورة أيضا علة (للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج) الصورة (في وجودها اليها) ويتجه على هذه العبارة أنه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة فالاولى أن يقال فلا تكون علة لوجود محملها (و) أيضا ليست الصورة علة للهيولى (لأنها) أي الصورة (لا توجد الا مع التناهي والتشكل) لما مر (والهيولى متقدمة عليهما) لانها من نواحي المادّة المتأخرة عنها وماع المتأخر متأخر كما أن ماع المتقدم متقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك أن الحكم بتأخر ماع المتأخر انما يظهر صحته في المعية والتأخر الزماني دون غيرهما (و) أيضا ليست الصورة علة للمادّة (للازوم انتفاءها) أي انتفاء المادّة (عند عدم الصورة المعينة) يعني لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تبدل وتزول عند ورود



الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على أن الصورة المعينة ليست علته لها  
 ولا يلزم من عدم علة الصورة المعينة عدم علة الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا بد أن تكون  
 علة الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع  
 الاتسكال بينهما دل على الاحتياج من الجانبين (فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة  
 تحفظها بتواردها) عليها (اذ لو فرضنا زوال صورة) عنها (وعدم اقتران) صورة (اخرى) بها  
 (عدم المادة) لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها (فهى) اى تلك الصور المتواردة  
 عليها (كالدعائم زوال واحدة) منها عن السقف (وتقام مقامها) دعامة (اخرى) فيكون السقف باقيا  
 على حاله بتعاقب تلك الدعائم (وحاجة الصورة) الى الهيولى (فى الشخص) والعوارض اللازمة  
 لشخصها (اذ قد علمت ان شخصها) وتعددها (لمادة وما يكتنفها من الاعراض) وعلمت أيضا أن تنهاها  
 وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور (خامسها) كما  
 أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل (لكل جسم) من الاجسام  
 (صورة نوعية) بحسبها يتنوع الجسم أنواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك (لأنها) اى الاجسام  
 (مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام) الاتسكال كقبول الالتئام والتشكل التسابع لهما (بسهولة)  
 كما فى العناصر الرطبة مثل الماء والهواء (او عسر) كما فى العناصر اليابسة مثل الحجر والحديد  
 (او عدمه) اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما فى الفلكيات (وليس ذلك) الاختلاف  
 فى تلك اللوازم (الجسمية المشتركة) بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز أن تكون معالة  
 بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وأيضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدءا  
 لأمور مختلفة ولا للفارق لان نسبتها الى الاجسام كلها على السوية (بل) لا بد أن يكون ذلك (لامر  
 مختص) اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض ويجب أن يكون ذلك الامر المختص لازما لممكن  
 استناد ما هو لازم اليه (فان كان) ذلك الامر المختص اللازم (مقوما للجسم فهو المطلوب) اذ لا بد حينئذ  
 من أن يكون جوهرها فقد ثبت فى الاجسام جوهر مختص هو مباد لا ثارها ولوازمها المختلفة  
 ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك (والا) اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما (عاد الكلام  
 فيه) لاحتياجه حينئذ الى امر آخر مختص يستند هو اليه (ويتسلسل قال الامام الرازى) الذى حصل  
 لنا بالدليل هو أن هذه اللوازم من الكيفيات والايون وغيرها مستندة الى قوى موجودة فى الاجسام  
 وأما أن تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى تكون صوراً مقومة فلا بل الاقرب (لطاهر) عندنا  
 (انها من) قبيل (الاعراض) وما ذكرناه من روم التسلسل وارد عليهم فى الصور فان اختصاص  
 الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للفارق لما ترعيه فلا بد  
 من استنادها الى صوراً اخرى مختصة وقد أجابوا عن ذلك بأن هيولى الافلاك متخالفة بالماهية وكل  
 واحدة منها لا تقبل الصورة معينة وأما اختصاص العناصر بصورها فلا أن المادة قبل هذه الصورة  
 كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى  
 (و) حينئذ (نقول) لهم (لما لم يمنع تعاقب صور بلا نهاية فلم) اى فلا شئ (يمنع تعاقب اعراض بلا نهاية)  
 بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات الصورة النوعية فى العناصر لذلك ولا فى الافلاك لان موادها  
 لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بأننا نعلم بديهية أن حقيقة النار مخالفة لحقيقة  
 الماء فلا بد من اختلافهما بأمر جوهرى مختص (وربما يستدل) على اثبات الصورة النوعية (بأن الماء  
 اذا سخن) ثم ترك (يعود بالطبع باردا فانه امر هو مبدء الكيفية باق) يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال  
 القاسر (قلنا) ان سلم أن الجسم امر هو مبدء الكيفية فلا يجد بكم (ومن اين يلزم كونه من مقومات  
 الجسم) حتى يكون صورة نوعية على ما لا نسلم ذلك (و) نقول (لم قلتم انه) اى عود الماء الى البرودة (ليس



بفعل الفاعل المختار على طريقة جرى العادة (وهذا) الفرع الخامس اعني ثبوت الصورة النوعية  
 (مع ضعفه) لعدم صحة ادائه (اصل) كبير (له فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعنصرية (فحققه  
 ولا تنس) كيلا يحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي ما فرغنا  
 من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلندكر احكامه ثم شرع في اثبات الحيز الطبيعي الا ان المصنف  
 جعله من تفاريع الهيولى فقال (سادسها كل جسم له حيز طبيعي) تقتضي طبيعته حصوله فيه  
 (ضرورة انه لو خلى) الجسم (وطبعه) اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلقه عنه  
 من التأثيرات الغريبة (الكان له مكان ضرورة) اذ لا يمكن جسم لافي مكان ولا يتصور حصوله في جميع  
 الامكنة معا بل لا بد ان يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج  
 اذ المفروض خلقه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى  
 لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه يختص به وهو المراد  
 بالطبيعة (فلنا) ما ذكرتم (ممنوع بل لو خلى) الجسم وطبعه (الكان كالمحدد لا مكان له) كما هو مذهب  
 ارسطو ومن تابعه (او) نقول اذ خلى وطبعه (تكون نسبتها الى الاحياز) كلها (سواء حتى يخصه  
 الفاعل) المختار (بميز معين ولا نسلم امكان خلقه في نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه) (و) نقول  
 (لو فرضت الاحياز) كلها (خالية) عن الاجسام (ثم) فرض انه (خلق الارض) وحدها (كان نسبتها  
 الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمة مركز ولا محيط) واذا جعلت الارض بأسرها في اي حيز اتفق وجب  
 أن تقف فيه ولا تنقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فثبتواهم من أن الارض طالبة للمكان  
 الذي هي فيه باطل (كما قال) به (ثابت ابن قرة) فانه قال ليس لشي من الامكنة حال يخص به دون غيره  
 حتى يتصور أن جسم معين طالب له بطبعه دون ما عداه (واذا رتبنا مدرة) الى فوق (فانما نعود) المدرة  
 (الى مركز الارض) لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل (لان الجزء مائل الى كله) الذي يجذبه  
 بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما  
 مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض أن الارض كلها رفعت  
 الى فلك الشمس ثم أطلق من المكان الذي هي فيه الا أن حجر لا يرتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر  
 العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها قطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان  
 يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء  
 طالبا واحدا ومن المحال أن يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب أن يكون قربه من جميع الاجزاء  
 قريبا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض  
 وكرتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه في المباحث الشرقية (وبالجمله فلم لا يجوز  
 ان يكون كل جسم) بحيث (لو خلى وطبعه) لكان يقتضي حيزا مهما ككل جزء من الارض) فانه يطلب  
 حيزا مهما من اجزاء الارض (ويكون المخصص) لذلك الجسم بميز معين (امر من خارج)  
 كما أن مخصص جزء الارض بميز معين امر خارج عنه وقد يجاب بأن الكلام فيما اذا خلى الجسم  
 وطبعه وجرّد عن جميع الامور الخارجية عنه وأما جزء الارض فانه لو خلى وطبعه لا اتصل بكله  
 فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان وما دام موجودا على حدة فانه لا يتخلو عن قاسر \* (فرعان) على  
 أن لكل جسم مكانا طبيعيا \* (الاول لا يكون الجسم) واحدا (حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما  
 فان طلب الآخر فهدا) المكان الذي هو فيه الا أن (ليس طبيعيا له) لانه هارب عنه طالب لغيره (والا)  
 اي وان لم يطلب الا آخر حال كونه في احدهما (فالاخر ليس طبيعيا له) لانه ليس طالبا له حين ما خلى  
 وطبعه (و) أيضا (اذا كان) الجسم (خارجا عنهما) بالقسر ثم خلى وطبعه (فاما ان يتوجه اليهما) معا  
 (وهو محال) ظاهر فينا اذ لم يكونا من المكان القسري في جهة واحدة (اولا) يتوجه (الى واحد منهما)



فليس شيء منهما طبيعياً (أو) يتوجه (إلى أحدهما) فقط (فالأخر ليس طبيعياً) له والكل محال فالمكان  
 الطبيعي واحد \* (الثاني) من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت و (مكان المركب)  
 أي مكانه الطبيعي (مكان البسيط الغالب فيه) فإنه يقهر ماعداءه ويجذبه إلى حيزه فيكون الكل  
 إذا خلى وطبعه طالباً لذلك الحيز (وإن تساوت البسائط) كلها (فيه فالمكان) الطبيعي له (هو الذي  
 اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير وفيه نظراً لأنه لو أخرج) المركب المتساوي البسائط (عنه) أي  
 عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه (لم يعد إليه طبعاً) بل سلك أينما أخرج (أعدم المخرج)  
 فلا يكون ذلك المكان طبيعياً (و) البسيطان (المتساويان في) الحجم و (المقدار قد يختلفان في القوة) فإنه  
 إذا أخذ مقداران متساويان من الأرض والنار فربما كان اقتضاء الأرضية للميل الأسفل أقوى  
 من اقتضاء النارية للميل الصاعد أو بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار أقوى في القوة (فالمعتبر)  
 من التساوي في بسائط المركب (هو التساوي في القوة) دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا ويقال  
 المركب إن تركب من بسطين فإن كان أحدهما غالباً في القوة وكان هنالك ما يحفظ الامتزاج فالمركب  
 يجذب بالطبع إلى مكان الغالب وإن تساوى فاما أن يكون كل منهما مما نعالا لا آخر في حركته أو لا  
 فإن لم يمتنعاً اقترافاً ولم يجتمعا الا بقاسروان تمانعاً مثل أن تكون النار من تحت والأرض من فوق  
 فاما أن يكون بعد كل منهما عن حيزه مساوياً بالبعد الآخر أو لا فعلى الأول يتقاومان فيحبس المركب  
 في ذلك المكان لا سيما إذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني يجذب المركب إلى حيز  
 ما هو أقرب إلى حيزه لأن الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من أحيازها وتفتقر عند البعد وإن تركب  
 من ثلاثة فإن غلب أحدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما ستر وإن تساوت فإن كانت  
 الثلاثة متجاورة كالأرض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وإن كانت متباعدة  
 كالأرض والماء والنار حصل المركب في الوسط أيضاً لتساوي الجذب من الجانبين ولأن الأرض  
 والماء وإن اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل إلى أسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار  
 وإن تركب من أربعة فإن كانت متساوية حصل المركب في الوسط والافقي حيز الغالب هذا كله  
 بالنظر إلى ما يقتضيه التركيب إذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر عن أفعالها فإنه يجوز أن يحصل  
 للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله أعلم \* (الفصل الثاني) من فصول المرصد  
 الأول (في أقسامه) أي أقسام الجسم الطبيعي الذي تبين في الفصل الأول حقيقته وأجزأؤه (واحكام  
 كل قسم منها) أي من تلك الأقسام (وفيه) أي في هذا الفصل الثاني (مقدمة وأقسام) خمسة \* (المقدمة  
 الجسم ينقسم إلى بسيط ومركب) وبظهر لك وجه الاختصار فيهما من بيان مفهوميهما (و) الجسم  
 (البسيط له رسمان) مشهوران \* (الأول ما جرؤه) أي كل جزء منه (مساوٍ لكله في الاسم والحد) كالماء  
 مثلاً قال الامام الرازي هذا انما يستقيم إذا قلنا بأن الجسم غير مركب من الهيمولي والصورة بل هو  
 جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة وأما إذا قيل أنه مركب منهما فإنه لا يستقيم لأن جزء المادى وحده  
 أو الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لا بد حينئذ من أن يقيد الجزء بكونه جسمياً أي مقدارياً  
 وإلى ذلك أشار المصنف بقوله (والمراد) بالجزء المذكور في رسم البسيط (هو الجزء المقداري والأورد  
 الهيمولي والصورة) فانهما جزءان من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم  
 على شيء من الأجسام البسيطة وإذا أريد الجزء المقداري كان منطبقاً عليها سواء تركبت منهما  
 أولاً \* (الثاني) من رسمى الجسم البسيط (مما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما) أي من  
 هذين الرسمين (قد يعتبر بحسب الحقيقة أو الحس فهذه أربعة اعتبارات) في رسم البسيط \* الأول ما جرؤه  
 المقداري بحسب الحقيقة مساوٍ لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الأربعة لأن كل جزء  
 مقداري يرض فيها يساوي كله في اسمه وحده دون الفلك إذ ليس أجزأؤه المقدارية المفروضة



فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هي  
العناصر ولا تشتركها في اسمائها وحدودها الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس  
مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها  
في الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيشمل  
العناصر والفلك دون شئ من اعضاء الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة  
الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات وأولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه  
وتلخيصه أن ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما أن لا يتركب من اجسام مختلفة  
او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما أن لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه  
موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشارك اجزائه في اسمه وحده واما أن يكون  
مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضا  
اما أن لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشرابان  
والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يتم هذه الاربعة باسمها  
والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الاخرين والى ما فصلناه لك اشار بمجمل بقوله  
(فاعتبر ذلك) اي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رعي البسيط بحسب الحقيقة او الحس  
(في الاعضاء المتشابهة) الحيوانية (كاللحم والعظم) وتطابقهما (وفي الفلك يظهر لك الفرق)  
بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت (و) الجسم (المركب بخلافه) فهو على الرسم الاول ما لا يكون  
جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر  
دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء  
ايضا وعلى الرسم الثاني هو ما يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر  
والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا  
ففي رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا أن اولها اعمها واربعتها اخصها على عكس ما تقدم وبين  
الباقين عموم من وجه كما هنالك واعلم أن المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقة  
في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبائع وبالمركب ما يقابله ثم ان المصنف ذكره هنا حكما عاما  
للاجسام البسيطة والمركبة وهو أن اها شكلا طبيعيا وبين أن الشكل الطبيعي للبسيط ماذا فقال  
(ولكل جسم) بسيطا كان او مركبا (شكل طبيعي) وذلك (لوجوب تناسله) لما سيرد عليك من استحالة  
لاتناهي الابعاد (فلو خلى الجسم) اي جسم كان (وطبيعته) بأن يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع  
ما يمكن خلقه عنه من التأثيرات الخارجية (بحيط به حد) اي طرف واحد فيكون كرة (او حدود)  
اكثر من واحد فيه كون مضطرا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته  
من غير أن يكون هنالك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها  
بحسب اختلاف اجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها  
(و) قال (الشكل الطبيعي للبسيط) من الاجسام (هو الكرة) وذلك (لأنه) اي للجسم البسيط بالمعنى  
المراد في هذا المقام (قوة) اي طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لا تعمل في المادة الواحدة) التي للبسيط  
(الافعال واحد) اي غير مختلف بالنوع (وكل شكل سوى الكرة فيه افعال مختلفة) انواعها فان المضطع  
من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية او سطحا او نقطة وهي امور متضادة الحقائق فيلزم  
التحكم لان القابل والفاعل في الكل متحدان (وشكل) فبما ذكر من أن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة  
(بوجوده) اربعة \* (الاول الارض بسيطة) على رأيهم (وليست كرية) لما عليها وفيها من الجبال والتلال  
والاغوار والوهاد (وقولهم) في دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه (تضارب الارض وخشوناتها)



الواقعة على ظاهرها (ولا قدر لها بالنسبة اليها فهي) اي تلك الخشونات على الارض (بحاورسة على كرة كبيرة) اذ قد بينوا أن الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا (فلا تخرجها) تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها (عن كونها كرية بجملة لا يعني) اي لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال (اد الكرية) الحقيقية (لا تقبل الاشد والاضعف) حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة في الارض مع تلك الخشونات القادرة في كمال الكرية فاذن حقيقة الكرية مستفية عنها قطعاً بل وجه دفعه أن يقال شكلها الطبيعي هو الكرة لانه وقعت هذا السبب خارجة عنها كالرياح والأمطار والسيول فاشتمل بها جزء من الارض ثم ان الببوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الا سلام المقتضى لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكروي كما دعيناه فان قيل كون الببوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعاً اجيب بأن الطبيعة اقتضت شكلاً مخصوصاً واقتضت ايضاً كيفية حافظة للشكل مطلقاً فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري وموانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك \* الوجه (الثاني) الافلاك المكوكة فيها نقر اي حفر تركز الكواكب فيها (مختلفة بالقدر) لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المائلة لتلك النقر (والموضع) اي مختلفة بالموضع ايضاً لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اي جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بأن الاختلاف المذکور ليس مستنداً الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك أن يبقى في الفلك الاول نقرة او مقام متصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد ولا لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لانا نقول له أن يمنع الحصر اذ من الجائز أن يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستنداً الى اسباب تعود الى القواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القواعل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوي وطبائع فلا يكون بسيطاً وانه اذا جاز أن يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادئ افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم أن يكون شكلها مستديراً ورجماً بدفع الاول يمنع استحالة فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هنالك صورتان نوعيتان والثاني بأن معنى تركيب القوى أن يكون لجزء من الجسم قوة وجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بأن كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الاشكال مستديراً \* الوجه (الثالث) القاعل) عندهم (لاشكال الاعضاء) في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي (قوة) واحدة (بسيطة مع اختلاف فعلها) الا ترى انها لم تقدم موادها شكل الكرة بل اشكالاً مختلفة (وفديجاب) عن هذا من قبلهم (بان فعلها) اي فعل



تلك القوة البسيطة (في مركب) هو المادة التي يتخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة  
 البسيطة في مادة مركبة من قوايل متعددة جائز لا في مادة بسيطة \* الوجه (الرابع) الافلاك الخارجية  
 المراكز كل من مسميها يختلف جانيها بالرفق والخانة) فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المقيمين  
 افعالا مختلفة في الثخن فيجوز ايضا أن تختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بأن المراد بالفعل  
 الواحد كما أو ما ناله أن يكون متشابهها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لانه لا يختلف  
 اصلا واختلاف الثخن والمقرايض لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعا واحدا \* (فسرع)  
 على القول بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (فالاناء كلما كان اقرب الى المركز) أي مركز العالم  
 الذي هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا (كان أكثر احتمالا للماء) مما اذا كان ابعد عنه ك رأس  
 جبل (وذلك لان ظاهر سطحه) أي سطح الماء اذا دخل وطبعه في أي موضع فرض (قطعه من دائرة)  
 يل من سطح كرة (مركزها مركز العالم) لانه بسيط سيال تقتضي طبيعته تساوي بعد سطحه الظاهر  
 عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كروي وانما ذكر الدائرة لانها السهل في التصور ولما كان مقدار رأس  
 الاناء شيئا واحدا يمر بطرفيه دائرتان مركزهما واحد واحداهما اكبر من الاخرى كانت  
 القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى أكثر تحديبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من  
 الدائرة الكبرى كما يشهد به التخييل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالى  
 يلامس الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثانى بذلك القدر من الماء  
 اعنى بماء يلامس ما بين قطعتين من سطحين كرين يرتسمان على رأس الاناء من توهم حركتي القوسين  
 عليه بمنة وبسرة والى ما لمصنائه اشار بقوله (وكما كانت الدائرة اصغر كان التقعر فيها اكبر  
 بالنسبة الى وتر واحد) هو امتداد رأس الاناء (ثم الجسم البسيط) أي الذي لا تركيب حقيقته  
 من اجسام مختلفة الطبائع كانهنالك عليه (ينقسم الى فلكى وعنصرى فالفلكى الافلاك والكواكب)  
 فهو قسمان (والعنصرى العناصر الاربعة) وهذا قسم واحد (والمركب ينقسم الى ماله مزاج  
 والى مالا مزاج له فهذه خمسة اقسام) ثلاثة للبسيط واثنان للمركب \* (القسم الاول في الافلاك وفيه  
 مقاصد) ستة \* (الاول) أن الحكماء (زعموا أن الافلاك) الكلية (الثانية بالصد تسعة تشمل) هذه  
 التسعة (على اربعة وعشرين فلكا) أي هي مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد تسعة من  
 الافلاك كما سبقت على كية وستة تدور وثمانية خارجة المراكز ولتقر فلك آخر موافق المركز يسمى  
 بالجوهر أما التسعة الكلية فهي (فلك الافلاك) سمي به لاشتماله على جميع ما عدا من الافلاك (وهو  
 المسمى) ايضا عندهم (بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب) على رأيهم (و) المسمى (بالعرش المجيد في اسان  
 الشرع ونحته فلك الثوابت) وهو الكرى \* (ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك  
 الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا) لانه اقرب اليها من سائر الافلاك  
 قالوا (دل على وجودها بالحركات المختلفة) في الجهة او السرعة والبطء او فيها معا (فانه لا بد لها)  
 أي لتلك الحركات (من محال متعددة) اذ يستحيل أن يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين  
 بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة (ودل على ترتيبها الجب فها هو اسفل يحجب ما هو اعلى)  
 أي يصير سائر اله عن اذا وقع على محاذاته (وهو) أي الجب (على ما ذكرنا من الترتيب) فانهم وجدوا  
 القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما هو على طريقته فلم انه تحت الجميع ووجدوا عطارد  
 يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت وأما الشمس  
 فانهم لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشئ من الكواكب لانها تستر بشعاعها اذا قربت منها  
 لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة  
 وعطارد وتحتهم اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقها ما تحت الشعاع عند



القران ولا من اختلاف المنظر لانهم لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند كونهما على  
نصف النهار ليعلم بذات الشعبين المنصوبة في سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك  
عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقال هي كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة  
السيارة اعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر وقد تأكد هذا الرأي بما ذكره بعض المتأخرين كابن  
سينا ومن تقدمه من مقتدي هذه الصناعة انه رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على  
صفحتها ومنهم من ادعى انه رآها وعطارد كشامتين عليها (وقد زعم بعض المهندسين أن فلک الزهرة) دون  
فلک عطارد (فوق فلک الشمس وكذب) ذلك البعض (ابن سينا فيما زعم انه رأى الزهرة في وجه الشمس  
كالكشامة) فانه قد زعم بعض الناس أن في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمخوفي  
وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة وأما الشامتان فجاز أن تكون احدهما هذه النقطة والاخرى  
عطاردا (فهذه التسعة) التي ذكرناها (هي الافلاك الكلية) ثم ان كل واحد من فلک الافلاك وفلک  
الثوابت كرة واحدة (ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلک الكلية وسنعتها عليك  
عذ ان شاء الله تعالى ومبناه) اي مبني ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو (أن الافلاك لا تنخرق)  
اصلا (والاجاز أن يكون) هنالك فلک واحد ساكن ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالسباح في الماء  
وان سلم ذلك) اي امتناع الانحراف (فلم لا يجوز أن تكون الكواكب على نطاقات) اي اجسام شبيهة  
بجلق يكون فخرها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها (تتحرك) تلك النطاقات (اما بنفسها أو  
باعتقاد الكواكب عليها) وتكون تلك النطاقات بأسرها مفرقة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة  
(وليس ذلك) اي اثبات النطاقات والحركة عليها (ابعد من) اثبات (الخارج) المركز (ومتممه)  
المحتاني الثخن والوضع (ثم) ان سلمنا أن ذلك غير جائز قلنا (لم لا يجوز أن يكون للكل) من حيث هو  
كل (حركة غير حركة كل واحد وتكون هي) اي حركة الكل (الحركة اليومية) الشاملة لجميع الكواكب  
(بمعنى) هذا الذي ذكرناه (عن اثبات) الفلك (التامع) وذلك بأن تتعلق نفس واحدة بمجموع  
الافلاك الثمانية وتحرك هذه الحركة السريعة وتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة  
اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلک ناسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة  
حينئذ الى الثامن ايضا بل هو فرض الثوابت ودوائر البروج على مثل زحل فتكون الافلاك الكلية  
سبعة فقط لا تسعة كما زعموه (و) لنأني نقول بعد تسليم ما تقدم (لم لا يجوز أن تكون الثوابت كل واحد  
منها على فلک) فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكره واضعافا مضاعفة (و) قواهم (بقضاء نفسها)  
اي نسب بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركزة في كرة واحدة  
(لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها) اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت (في الحركة) سرعة  
وبطأ وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها واطرافها (ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها) اي بعض  
الثوابت على افلاك (تحت الافلاك السيارة) فلا يصح ما ذكره من الترتيب (وحكاية الكف) اي  
كسف السيارات للثوابت على ما ذكره غير مسلم (وان سلم فيما يقع) من الثوابت (في مداراتها) اي  
محاذيا لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها  
(فكسف السبيل الى الخزم في غيرها) اي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هنالك كسف فلا يعلم  
انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه أما بالقياس الى العلوية  
فظاهر وأما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا يعلم أن لها اختلاف  
منظر اولا \* (المقصد الثاني في المحدد) اي في اثبات جسم يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان احكامه  
(قالوا) اي الحكماء (الجهة منتهى الاشارة) الحسية (ومقصد المتحرك) الاثني (بالحصول فيه) اي بالقرب  
منه والحصول عنده وذلك أن العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة



كذا قصدت الى الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة (فهى موجودة  
 لامتناع أن يكون العدم المحض كذلك) اى متعلق الاشارة الحسية ومقصد التحرك بالوصول اليه  
 او القرب منه (لا يقال الجسم يتحرك) في الكيف (من البياض الموجود الى السواد المعدوم) فقد جاز  
 أن يكون المعدوم مقصدا للتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة  
 وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاهما موجودا (لانا نقول) في الجواب عن الاول  
 ان السواد المعدوم مقصد التحرك ولكن (لا بالوصول فيه) او القرب منه (بل بتحصيله) بهذه الحركة  
 (والضرورة) العقلية (تحكم بوجود ما يراد) بالحركة (الحصول فيه وعدم ما يراد) بالحركة (تحصيله)  
 اى تحكم بأنه يجب أن يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع أن يطلب بها القرب من المعدوم  
 والثاني يجب أن يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني  
 أن الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكان علم بالضرورة أن منتهى هذا الامتداد مشارا اليه  
 وموجود في الخارج (ولاشك) في (انها) اى الجهة (شيء ذو وضع) اى ماذى لا يجرد (لان المصارع)  
 المجرد عن المادة (تمنع الاشارة) الحسية (اليه و) يمنع ايضا (الحصول فيه) اى حصول الجسم  
 في المفارق والوصول الى اقرب منه (و) لاشك ايضا في (انها) اى الجهة (لا تنقسم) في مأخذ  
 الاشارة وامتداد الحركة (والا) اى وان انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد (فالجهة احد جزئيهما)  
 لاهى بتمامها (فاما اذا فرضنا الاشارة والحركة انقسمت) اى وصلت (الى جزئيهما الاقرب فان انتهت)  
 هنالك الاشارة والحركة الى تلك الجهة (فهو) اى ذلك الجزء الاقرب وحده هو (الجهة دون ما وراءه)  
 اى لا مدخل له في تلك الجهة (والا) اى وان لم تنته هنالك الاشارة والحركة الى تلك الجهة (فالجهة ما  
 وراءه دونه) فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب أن لا يكون هو جزءا من الجهة بل جواز  
 أن تكون تلك الاشارة والحركة الباقية في الجهة لا اليها اجيب بأن هذا ينافي ماهية الجهة لانها ما اليها  
 الاشارة والحركة فلو كانت في الجهة كانت الجهة مسافة لجهة وانه محال واذا ثبت أن الجهة  
 موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة (فهى)  
 اى الجهة (نهايات وحدود) اى اطراف هى اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت  
 نقاطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطا وفي امتدادين كانت سطوحا (والا) اى وان لم تكن  
 نهايات واطرافا بل كانت اجساما (لكانت) الجهة امرا (متجزيا بالاستقلال فكان منقسم)  
 في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من  
 استحالة انقسامها فى مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (وايضاف لولم يكن) الجهة (حدودا) مختلفة الحقائق  
 قائمة باجسام متناهية (فاما الخلاء) اى فهى اما فى الخلاء الذى هو البعد الموجود او الموهوم (وانه) اى  
 الخلاء بكتلة معنوية (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (او الملاء المتشابه) اى او هى فى الملاء الذى  
 لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذى لا ينشأ (فلا يكون) هنالك جهات متخالفة  
 الماهية اذ لا يكون (احد جزئيه) اى جزءى الملاء المتشابه (مطلوبا بالطبع والاخر متروكا بالطبع)  
 لانهما متشابهان فى الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور  
 طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهر به عن بعض آخر منها (وقد علمت) فى مباحث الاعتمادات  
 (ان الجهات على كثرتها اعتبارية) متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (ماعداد)  
 العلو والسفل فانهما جهتان حقيقتان (لا تبدلان اصلا واحداهما فى غاية البعد عن الاخرى  
 (فاذن لا بد من جسم يحددهما) ويعين وضعهما (ويكون) ذلك الجسم المحدد (كريا يحدد القرب  
 بمسطه وهو العلو) يحدد (البعد بمركزه وهو السفل) لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث  
 يستحيل أن يقرض فى داخله ما هو ابعد منها (لان غير الكرى) من الاجسام (لا يحدد الا القرب



منه وأما البعد منه فغير محدود (لأنه وهو ظاهر ولا غيره من اجسام أخرى يمكن فرضه بحيث يكون  
 البعد أكثر فلا يضبط بهما وجهتان أحدهما في غاية البعد عن الأخرى (ويكون ذلك الجسم المحدد  
 الكرى) (واحدًا والآخر فاما أن يحيط بعضهما ببعض فيكون المحيط هو النهاية) الحقيقة التي تنتهي الاشارات  
 الحقيقية بسطحه الاعلى (ويكون) هو وحده (كأما التحديد الجهتين به) باعتبار مركزه ومحيطه  
 فيكون المحيط حينئذ حشو الامدخل له في تحديد الجهة اصلًا فظهر فساد ما قيل من أن ذلك القمر يحدد  
 جهات الاجسام المتسلسلة للحركة المستقيمة (اولًا يحيط) بعضها ببعض (بل يكون كل منهما) خارجيًا  
 واقعًا (في جهة من الآخر فتكون الجهة متعددة قبلهما) حتى يمكن وقوعهما فيها (لا) متعددة (بهما  
 وبفروض خلافه) وايضا فلا يتحدد بشئ منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم  
 اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين (فقد ثبت) بما قررناه (وجود جهة التحديد الجهات) الحقيقية  
 (محيطه بالكل) اى بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارات وجهة الفوق ومركزه الذى  
 يتساوى بعده عنه وتنتهى به الاشارة النازلة عنه جهة التحت (وهو المطلوب ثم له) اى للمحدد (احكام  
 منها انه بسيط) لا مركب من بسائط متعددة (والاجزاء انحلاله واللازم باطل) فاللزام منه (اما  
 اللزومية فلان) المحدد اذا كان مركبًا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيًا بأحد جانبيه  
 شيئًا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك أن البسيط يمكنه أن يلاقى بأحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر  
 لتساويهما) اى تساوى الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئًا جاز أن يلاقيه الآخر وذلك  
 انما يتصور بالانحلال (واما بطلان اللازم فلان ذلك) اى الانحلال (لا يكون الا بالحركة المستقيمة)  
 وتساوى بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز أن تكون الملافة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال  
 المستلزم للحركة المستقيمة (وهى) اعنى الحركة المستقيمة (لا تكون الا من جهة الى جهة) اخرى  
 (فتكون الجهة متعددة قبله) اى قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها (لا) متعددة (به هذا خلاف  
 ومنها) اى ومن احكام المحدد (انه شفاف) لالونه (وكذلك سائر الافلاك) شفافة غير ملونة وذلك (لأنها  
 لا تعجب الابصار عن رؤية ما وراءها) من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازى  
 لا نسلم أن كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلن قيل  
 فيما يجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكًا تامًا (واعلم  
 ان هذا) الذى ذكره (لا يمتنى في المحدد اذ ليس له وراءه) حتى يرى ولا فى ذلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه  
 كوكب مرئى (الا ان يقال لو كان) المحدد او تلك الثوابت (ملونًا لوجب رؤيته فنقول) جاز أن  
 يكون لونه ضعيفًا كما لو كان الزجاج فلا يرى من بعيد واثبت سلكًا وجوب رؤية لونه قلنا (ولم لا يجوز ان  
 تكون هذه الزرق) الصافية (المرببة لونه لا يقال ذلك) اى لون الزرق (امر يحس به فى الشفاف اذا  
 بعد عمقه كما فى ماء البحر) فانه يرى ازرق متفاوت الزرق متفاوت قعره قربا وبعدا فالزرق المذكورة لون  
 يتخيل فى الجو الذى بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه (لا ما نقول) الزرق قد تكون لونا متخيلا  
 كما ذكرتموه (قد تكون) ايضا (لوا حقيقيا) قائما بالاجسام (وما الدليل) القائم (على انه لا يحدث الا بذلك  
 الطريق التخيلى) اى لا دليل على ذلك بخلاف ان تكون تلك الزرق المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين  
 (ومنها) اعنى المحدد (لا ثقيل ولا خفيف لانهما) اى الخفة والثقيل (مبدأ الميل الصاعد والهابط)  
 او نفس هذين الميلى على اختلاف التفسيرين (وهما) يصحمان حركة محلهما (بالاستقامة فيقتضى)  
 وجود الثقل والخفة فى المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (تحديد الجهة قبل) اى قبله لانه  
 وهذا الدليل لا يتأنه على تحديد الجهة يختص بالمحدد (ولا يعم الافلاك) الباقية (والجهة العامة) للكل (انها  
 متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد فيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير ايضا لانه يقتضى القرب  
 للحركة المستديرة (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيها) اى تنافى المبدأين باعتبار تنافى المبدأين



لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها (وقد يمنع التناهي)  
 بين الميلين (اذ قد يجتمعان) في جسم واحد (ويحصل باجتماعهما) فيه (حركة مركبة كالدرجة)  
 في الكرة (وكما في العجلة) فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا (وليست حركة الاستدارة  
 صارفة) عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التناهي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين  
 ولا بين احدهما ومبدأ الآخر فان الجرم المرمى الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأ  
 كاسر (ومنها انه) اي المحدد وكذا غيره من الافلاك (لاحار ولا يارد قال ابن سينا) وذلك (لتلازم النقل  
 مع البرودة) فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذ انقلت بردت (و) تلازم (الخفة مع الحرارة) فان المادة اذا  
 اضعفت فيها التسخين خفت واذ اخفت سخنت فثبت لا نقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض  
 النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من اقل (ولما منع ان يجمع التلازم) بين النقل والبرودة وبين  
 الخفة والحرارة (مطلقا) ذلك التلازم (في العاصر) فقط دون الافلاك بخلاف ان يكون فيه حرارة  
 او برودة بلا خفة وثقل (فان قال) ابن سينا (الحرارة علة الخفة) كما ان البرودة علة الثقل (فيمتنع الخلف)  
 فلو وجدنا في الافلاك ترتيب العلولان عليهما (فلا قد يتخلف الاثر) عن العلة الفاعلية (لعدم اقبال  
 كالحركة فانه لا يجب الحرارة) في العناصر القابلة لها (والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير  
 قابلة) للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والنقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلها  
 وان كانتا مقتضيتين لهما (وقال الامام ارازي) في المباحث المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس  
 بحار ولا بارد ان يقال (لو كانت هي) اي الافلاك (حارة لكاتب في غاية الحرارة لوجود الفاعل)  
 الذي هو طبيعة الفلك (والقابل) الذي هو مادته (من غير عائق) هناك لكونها بسيطة (والناتج)  
 باطل والا (كان الاقرب) من الفلك (اسخن كروى الجبال الشامخة ولاستحالة) اي التالي باطل  
 لما ذكر ولاستحالة (ان تسخن الشمس وحدها) حال طلوعها (دون السموات) التي هي في غاية الحرارة  
 (مع انها) اعني السموات (اصعاف اضعافها) اذ هي فيها كقطرة في بحر لحي (فلما) في الجواب عن  
 هذا المعتمد (مراتب سخونة مختلفة بالنوع فرجما لا تقبل مادة الفلك امر تبعية ماضية) من الحرارة  
 فلا تؤثر حرارته في عالمنا هذا (ثم) ان سلسا قوة حرارتها قلنا (اثر التسخين) منها (قد لا يصل اليها) لان  
 الطبقة الزهريرية ماضية له (وهو) اي الدليل المذكور (منقوض بتسخين الشمس) فانها حارة بصل  
 اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المصنف على  
 المعتمد اعترض ارباعا وهو قوله (والقياس عايبا) اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على  
 الشمس في التسخين (ضعيف لانها لا تسخن بل اشعثها) هي المسخنة اذا انعكست من سطوح  
 الاجسام الكثيفة (ولذلك اذا انعكست) اشعثها من امور صعبة جدا (احرق) الاشياء المنعكس  
 اليها (كما في المرايا المحرقة) وليس للافلاك الحارة بالفرص اشعة تقتضي تسخينها واعتراضا خاصا اعني  
 قوله (وماد كره منقوض بكثرة النار اثبوتها عندهم) واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل  
 المعتمد لم ان لا تكون كثر النار حارة وقد يقال الطبقة الزهريرية تقاومها ولا يتصور مقاومتها للافلاك  
 المسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى (ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة  
 سهولة قبول التشكل) بالاشكال الغريبة (وتركة) بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة (واليبوسة  
 عسرة) اي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك (ولا يتصور ذلك) القبول والترك سواء كان بعسر  
 او يسر (الا بالحركة المستقيمة) في اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم يوجب صحة  
 الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عسره لان فساده  
 معلوم مما مر (ومنها انه لا يقبل الكون والفساد) يعني ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها  
 ان تتجاع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التي هي



فيها وذلك (لان كل جسم له حيز طبيعي) كما مر (فلا صورتين الكائنة والقاسدة لكل) منهما اذا حلت  
 في المادة وصارت جسما مخصوصا (حيز طبيعي فان اتحد حيزهما) الطبيعي (كان الجسمين حيز  
 واحد طبيعي وانه محال لانهما) اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي (لا يحصلان) معا (فيه  
 لامتناع التداخل) بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا (فلا بد من خروج) ذلك (الجسمين  
 او احدهما عنه) اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي (وهو) اي الخروج عنه (بالحركة المستقيمة)  
 ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا دخل الجسم وطبيعته تتحرك بالاستقامة الى حيزه  
 الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم  
 ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة  
 القاسدة فان كانت القاسدة في مكانها جاز ان تتحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعي لها وان كانت  
 القاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت  
 الحركة المستقيمة على كل منهما (والجواب) بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة (ان الصورتين)  
 اعنى الكائنة والقاسدة (قد تقتضيان حيزا واحدا) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة  
 المستقيمة كما ذكرته (اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين) في المادة الفلكية  
 حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل  
 او ليس شيء منهما او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة (وانه) اي اجتماع الصورتين في المادة وتحصل  
 جسمين منهما معا (محال بل لعدم واحدة) من الصورتين (عند ما يوجد الاخرى) منهما فلا يكون هناك  
 الاجسام واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالقاسدة قبل افساد كانت فيه مع القاسدة ومعه وبعد  
 مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين (ومما يحققه) اي يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين  
 حيزا واحدا (ان الصورتين مع اختلافهما) في الماهية النوعية (لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد  
 وهو اقتضاء ذلك الحيز) فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين  
 متفقان في الماهية كان ذلك الجواز اطهر (ومنها انه لا يتحرك في الكم) اي لا يزداد مقدارا المحددا وغيره  
 من الافلاك لا ياتمق ولا ياتخلل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف (اما محسبه فاذ لو ازداد  
 لكان ثمة مكان خال يتنقل) محذب المحدد (اليه) ويماروه ذلك الزائد (وقد علمت ان ما وراءه عدم  
 محس) فلا يتصور هناك مكان خال (ولو انتقص) محذب المحدد (لزم خلو مكانه اذ ليس ثمة شيء  
 يتنقل اليه بدنه) ليشغله فيبقى خاليا (واما مقعره فلانه مثل المحذب) في الماهية (للبساطة) اي بساطة  
 الفلك المحدد (فيمتنع عليه ما يمتنع على المحذب) من الزيادة والانتقاص (لان حكم الشيء حكم مثله  
 فكذا محذب المحوى) المساس لغير المحدد لا يزداد ولا ينتقص (لعدم المكان) فلا يتصور ازدياده  
 وامتناع الخلاء) فلا يتصور انتقاصه (فكذا مقعره) المساوي لمحبذه وهكذا نسوق الكلام (الى ان  
 يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحذب) اي محذب المحدد بالزيادة او النقصان  
 (ليس له لذاته) حتى يجب مشاركة مقعره في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شيء بملا مكانه  
 (فلا يجب) حينئذ (مشاركة المقعر له) في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينقص محذب المحوى  
 بمقدار ازدياده وان ينتقص ويزداد محذب المحوى بحيث يملأ مكانه (ولا يخفى ايضا) انه اي الدليل  
 المذكور (لا يتأتى في سائر الافلاك) لا بتناؤه على البساطة ولم تثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محذب  
 الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والاحكام  
 فان قلت يلزم من ازدياده مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص  
 محذب السابع وازدياده وهذا الذي اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم (واما على رأي سافالمنع  
 على دليلهم) (ظاهر لجواز الخلاء) وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محذب الفلك المحوى للكل



اذ هنالك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه (و) على تقدير امتناع انقلاء نقول (بل هو ازخلاق الله تعالى جسمها في مكانه) على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء (ومنها ان فيه) اي في المحدد وكذا في سائر الافلاك (مبدأ أميل مستدير) اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا أن تلك الحركة لا يجوز أن تكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وأن فيها مبدأ أميل مستدير قطعا كما مررت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا لبقا لاني اؤاما الطيبي يهيمون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير (لان اجزاءه) المفروضة فيه (متساوية) في تمام الماهية (للبساطة) الموجبة لذلك التساوي (فلا يكون اختصاص البعض) من تلك الاجزاء (بجزءه) المعين (دون الاخر) اي دون الجزء الاخر الذي فيه البعض الاخر (اولى من عكسه) وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقبلا الى الوضع الاخر الذي عليه البعض الاخر والحاصل أن نسبة كل جزء الى جميع اجزاء الاجزاء واورضاءها على السواء وحينئذ (فاما أن لا يحصل كل جزء) اي شيء من الاجزاء (في حيزها) من تلك الاجزاء ولا على وضع ما من تلك الاوضاع (وانه محال او يحصل الكل في الكل) اي كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاجزاء وعلى كل واحد من الاوضاع (اما معاوانه محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد في حالة واحدة في اجزاء متعددة وعلى اوضاع متقابلة (واما بدلا وذلك) اي الحصول على سبيل البديل وهو أن ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه (بقتضى كونه) اي كون الفلك (متحركا بالاستدارة) ويستلزم أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير ورر بما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معين اما أن يكون واجبا او جائزا لاسبيل الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل أن يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الاخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير والامتناع حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر (والاشكال عليه) اي على الوجه الاول المذكور في الكتاب (انه بناء على البساطة ولم تثبت البساطة بما ذكرتموه (لغير المحدد من الافلاك) فيقصر دليلكم هنا عن مدعاكم (وان سلم) ثبوت البساطة في الكل قلنا هي لا تقتضي الحركة بالاستدارة بل تقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك (فاما أن يتحرك الى جميع الجهات) اي الجوانب دفعة واحدة (وانه محال او الى بعضها) دون بعض (وانه ترجيح بلا مرجح) كما أن سكونه كذلك عندكم (وايضا) اذا تحرك البسيط على الاستدارة (ولابد) هنالك (من قطبين) معينين (ساكنين و) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر (ترسمها الاجزاء) والنقط المفروضة فيما بينهما (حواله) ما يتحركات مختلفة) اختلافا عظيما (بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط) المفروضة (فيه) اي في البسيط (وصلاحيته القطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة بالحركة البطيئة والسريعة (وانه ترجيح بلا مرجح) كما لا يخفى على ذي بصيرة (ولا يمكن اسناد ذلك) اي تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة (الى) فاعل (موجب بالذات لانه لا تخصيص) من الموجب (الالمرجح مع التقابل) فينتقل الكلام اليه (و) ايضا (نسبة الى جميع الاجزاء سواء) فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها (بل الى مختار) بفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر (واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار فليعترفوا به او لا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات) التي تلزمهم لاثبات قواعدهم الحكيمة خصوصاً في احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت وأما الاشكال على الوجه الثاني فهو انه ايضا مبني على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شيء زائد هو أن صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود مانع (ومنها انه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير) كما مر (وقد عرفت



ما فيه) وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والمجلاة (ومنها انه قيل هو) اي المحدد وحده  
هو (المتحرك بالحركة اليومية) حركة ذاتية (وهو المحرك لجميع الافلاك) الباقية (معها) على سبيل التبعية  
(في اليوم بلبيلته دورة نائمة تقريبا) لا تحقية لان دورته تتم قبل تمام اليوم بلبيلته بزمان قليل فان الشمس  
اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة  
نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه تقدم الدور ولم تعد الشمس حينئذ بحركة السكل الى محاذاة  
ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول  
فقد تم اليوم بلبيلته (وهو الفلك الاعظم) المحيط بجميع الاجسام لتحديد الجهات (وحركته) السريعة  
اليومية (تسمى الحركة الاولى) فانها شاهد اول من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل  
والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها  
على الاستدارة فلا يتأهلها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع فلذلك قال (وقطباها)  
اي قطبا هذه الحركة او الحركة (قطبا العالم) لان العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه (ومنطقته  
اعنى اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدّل النهار  
لسبب استيف عليه) في مباحث الارض (وهي) اي المنطقة المسماة بالمعدّل (حيث) يكون (جميع  
الكواكب فيه طلوع وغروب) ولا يكون هناك شئ منها أبدى الظهور ولا أبدى الخفاء (تكون  
ملازمة لسمت الرأس) مارة به وهو دورة نائمة من الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بمخلاف  
الشمس فانها) لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل (تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن  
سمت الرأس) في تلك المواضع (قليل قليلا الى غاية ما ثم ترجع) من تلك الغاية (متقاربة اليه قليلا قليلا  
حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك) اي متباعدة عن سمت الرأس الى غاية ما مساوية للغاية  
الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت (هكذا) حالها (دائما) اذ تميل تارة اخرى  
الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى (فعلم) من ذلك  
(أن مدار الشمس مائل عن معدّل النهار ليس) واقعا (في سطحه) والالم يعل عن المعدّل شمالا وجنوبا  
والشمس اذا قارنت كوكبا ما من الكواكب (الثابتة خلفته الى المغرب فعلم) من هذا (أن لها حركة)  
خاصة من المغرب (الى المشرق اسرع من حركة الثوابت) يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها  
(بها تدرك) الشمس (الثوابت التي تتحرك في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مختلفة اياها الى المغرب  
وتفرض دائرة موازية لمدارها في السلك الاعظم فاطعة لجميع ما تحتها) من الافلاك وغيرها (كانها)  
اي كأن تلك الدائرة الموازية للقاطعة (مدار الشمس) التي يتحرك عليها مركزها (انبطت) الى سطح  
الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها (وتسمى) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها باواساط البروج  
(وهذه البروج) اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لان منطقة الفلك الثامن  
المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة (وانها) اي الدائرة الموازية (تقطع معدّل النهار بنصفين) على  
نقطتين متقابلتين لانها دائرتان عظيمتان (وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة) فانه يجب  
تقاطعهما على الناصف لمابين في الاكرو (والنقاط) بين منطقة البروج ومعدّل النهار (يكون على نقطتين  
متركتين) بينهما (وتسميان نقطتي الاعتدال) لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت  
الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين (فما تجاوزت الشمس) من هاتين النقطتين (الى الشمال)  
من المعدّل (هو الاعتدال الربيعي) لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة (وما تجاوزت الى الجنوب)  
من المعدّل (هو الاعتدال الخريفي) لانه مبدأ الخريف في معظم المعمورة ايضا (ويفرض على منتصفها)  
اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين (في كل جانب) من الشمال والجنوب (نقطة وهو)  
حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان) اي هاتان النقطتان المقروضتان على المنتصفين



(نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال) من المعتدل هي (الانقلاب الصيفي) لان الشمس اذا حلت  
في انقلاب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعصورة (والتي في طرف الجنوب) من المعتدل هي الانقلاب  
الشتوي) لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع (وبهذه النقط الاربع) اعني الاعتدالين  
والانقلابين (تقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية) تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا  
من الفصول الاربع التي للسنه في معظم المعصورة (ثم قسموا كل قسم) من الاقسام الاربعه (ثلاثة  
اقسام متساوية فيكون المجموع) اى مجموع منطقة البروج منقسمها الى (اثني عشر قسما) وتوهموا  
ست دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج وتترس كل واحدة منها برأسي قسمين متقابلين من تلك  
الاقسام وحينئذ (يفصل بين كل قسمين) منها (نصف دائرة) من تلك الدوائر (فيحيط بها) اى بالاقسام  
كاهها (ست دوائر) كما عرفت (وسموا كل قسم) من الاثني عشر (برجا ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء  
وسموا هادرجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق و) قسموا (الدقائق) اى كل واحدة منها  
(ستين قسما) متساوية (وسموها ثواني وهكذا) قسموا الثواني وسموها (ثوانث) وقسموا الثوانث (و)  
سموها (روابع فما زاد) مما يمكن اعتباره من الكسور وكما أن كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي  
دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر  
على هيئة حرات البطيخ تسمى بروجاً فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق  
ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة (واخذوا اسماء البروج) الاثني عشر المشهورة (من صور  
تخيلوها من) وصل الخطوط بين (الكواكب) من الثوابت (كأن موازية لها حيز التسمية وانها) اى تلك  
الصور المتخيلة (تزل) عن موازاة البروج (بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بجالها فان البروج  
اقسام لثمان التسع) ولا شأن لتلك الصور على ذلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته  
البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس (وابتدوا) في اعتبار  
البروج وافتتاح الدور (بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال) لان الشمس اذا وصلت الى هذا  
الاعتدال ظهر في المركبات من انواع النباتات نشور ونماء وبدأ فيها مبادئ الثمار فهو اولى بالاعتبار  
(الى ان يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها) اى من البروج (بين نقطتي الاعتدال  
الربيعي والانقلاب الصيفي) هي الحمل والنور والجوزاء وتسمى بروجاً ربيعية لان الربيع في معظم  
المعصورة (عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة) منها (بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي  
هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجاً صيفية لمثل مائة وثلاثة) منها (بين الاعتدال  
الخريفي والانقلاب الشتوي) هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجاً خريفية وثلاثة) منها  
(بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي) وهي الجدى والدلو والحوت وتسمى بروجاً شتوية وهذا  
الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج (يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق) وانما اعتبروه  
كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق  
(وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعه  
اعني قطبي المعتدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد أن تمر) هذه الدائرة (بغاية  
البعد بين المنطقتين) كما بين في الاكر (فن المعتدل) تمر (بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما) والصحيح  
عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فتظيراهما على المعتدل ولا يخفى عليك  
أن هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها  
بمرورها بالاقطاب وغايى البعد بين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام (وقطباً هذه الدائرة  
الاعتدال ان اذ يجب أن يقع) اى قطباها (في الدائرتين) اى المنطقتين (فانها مقاطعة اهم على قوام  
لمرورها باقطابيهما) وكل دائرة تقاطع اخرى على قوام فيكون قطب كل) منهما (نقطة من الاخرى)



فاذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب أن يكون قطباها واقعتين في كل منهما (والواقع فيهما)  
 أي في منطقتي المعتدل وذلك البروج (هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان) فيكونان قطبين للمارة  
 بالاقطاب الأربعة (وتوهموا دائرة أخرى) من العظام (تقر بقطبي معتدل النهار وجزء ما من منطقة  
 البروج أو بكونك) من الكواكب (وسميت) هذه الدائرة (دائرة الميل) اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة  
 البروج عن المعتدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال (والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعتدل  
 وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء) عن المعتدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين  
 (والقوس الواقعة) منها (بينه) أي بين المعتدل (وبين الكوكب) يعني وبين طرف خط يخرج من مركز  
 العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب (بعده) أي بعد الكوكب عن المعتدل وهذه الدائرة  
 اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب (وتوهموا دائرة أخرى) من العظام (مارة بقطبي منطقة البروج  
 ويجزء ما من) اجزاء (معتدل النهار) ايضا (أو بكونك ما توهموا دائرة العرض والقوس الواقعة منها  
 بين المنطقة وبين ذلك الجزء) من المعتدل (أو ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو الكوكب) أما أن ذلك  
 القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة وأما كونها عرض ذلك الجزء  
 من المعتدل عنها فغيره انه وإن كان صحيحا بحسب المعنى إلا أن الاستقامة كما أشرنا اليه منسوبة الى المعتدل  
 فلا يقال انه ماثل عن منطقة البروج ولا يقال لاجرائه انها ذوات ميول أو عرض عنها ومن ثمة  
 تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعتدل ويسمونها ايضا الميل الثاني له  
 عن المعتدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب (فهى) أي الدوائر المذكورة (خمس  
 دوائر) عظام (توهموها) على الفلك (لا بالنسبة الى السفليات ثلاثة) منها (متحدة بالشخص هي معتدل  
 النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الأربعة) أما واحدة الاولين بالشخص قطاهرة وأما واحدة  
 الثلاثة كذلك فلما بين في الأكر من انه يستحيل أن يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما أقل  
 من نصف الدور فلا يتصور أن تمر دائرتان بالاقطاب الأربعة لان البعد بين القطبين اللذين في جهة  
 واحدة أقل من أربعة وعشرين جراً فلا يجوز تقاطعهما عليهما وأما توهم الانطباق فيما بينهما  
 ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد بطلانه (وثنتان) منها (متحدتان بالنوع لا يتناهي اختصاصهما وهما  
 دائرتا الميل والعرض) فانهما يتعدان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك  
 وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزى (وكل واحدة منهما قد تنطبق) وتحدد  
 (بالمارة بالاقطاب) وذلك (إذا كان الكوكب) الذي له بعد عن المعتدل أو عرض عن المنطقة  
 (أو الجزء) الذي له ميل أول أو ميل ثان واقعا (عليها) أي على المارة وقد نبهنا على أن المارة داخله  
 في كل واحد من حدى دائرتي الميل والعرض (وتوهموا) على الفلك ايضا (خمس دوائر) أخر بالنسبة الى  
 السفليات احدها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفى من الفلك (وتسمى) هذه الدائرة  
 (دائرة الافق) ولا شك أن الظهور والخفاء امران بالاضافة الى مكان بقعة من بقاع  
 الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات (وتختلف بحسب) اختلاف (البقاع) فإن كل بقعة  
 على الارض لها افق على حدة (وقطباها سمت الرأس وأقدم) في تلك البقعة (وأربعة) من هذه الخمس  
 (تقر بقطبيها) أي بقطبي الافق فتكون هي ايضا بملاحظة السفليات (فالثانية) منها (تقر بقطبي الافق  
 وبقطبي معتدل النهار وهي دائرة وسط السماء) وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو  
 حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما أن منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته (وتفصل)  
 هذه الدائرة (بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقى والغربى منه) فان الكوكب  
 اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى أن يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه  
 عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه



الى أن يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية الخطاطه عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقصا  
 الخطاطه الى أن يبلغ الافق من جهة الشرق ثانياً في غاية الخطاطه تحت الافق الى غاية الارتفاع  
 فوقه على خلاف نوالى البروج هو النصف المساعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى  
 النصف الشرقي ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الخطاطه هو النصف الهابط منه والنصف الغربي  
 ايضا (وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق) اعني تقاطع تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها  
 باقطبها فلهما يميزان بقطبيهما المسمى (والثالثة) منها (تقريباً الافق) وتسمى ايضا (بقطبي هذه) الدائرة  
 (اعني وسط السماء) المسماة في المشهور بنصف النهار تكون مارة بسمي الرأس والقدم وينقط  
المشرق والمغرب (وتسمى) هذه الدائرة الثالثة (دائرة اول السموت) لان الكوكب اذا كان على هذه  
 الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بقطبيهما (وتفصل)  
 هذه الدائرة (بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب  
 من الافق) اعني تقاطع تقاطعه مع نصف النهار (والرابعة) من هذه الخمس (تقريباً الافق  
 وقطبي المنطقة) تكون ابدامقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها تقطع المنطقة  
لاعلى زوايا قوائم (وتسمى) هذه الدائرة (دائرة السموت) دائرة (عرض اقليم الروبة) لان القوس  
 الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج أو بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض  
 اقليم الروبة (وتسمى ايضا دائرة) وسط السماء الروبة لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه  
 كواكب كثيرة (مرئية) فهو سما الروبة وهذه الدائرة في وسطها (والخامسة) منها (تقريباً الافق  
 وبكوكب ما) اي وبرأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمركزه (وتسمى  
 دائرة الارتفاع) والخطاط (ادعوس منها) واقعة (بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق  
 ارتفاعه ومن جانب المغرب الخطاطه) والصواب أن القوس الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية  
 ارتفاعه الغربي وأما الخطاطه فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب أو الشرق والقوس  
 الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدي تقاطعي الشرق والغرب تسمى  
 بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم تكن له قوس سمت لمرورها حينئذ  
 بتقاطع المشرق والمغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء)  
 اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية الخطاطه في كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع  
 على نصف النهار مرتين وانطباقها عليهما انما يكون (ان لم يكن) الكوكب (على دائرة اول السموت  
 و) تنطبق هذه الدائرة (عليها) اي على اول السموت (ان كان) الكوكب (عليها) وحينئذ لم يكن للكوكب  
 سمت كما عرفت وهذا الانطابق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدي الغايتين وأما اذا فرض انه  
 في احدهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الرأس أو القدم فانه يجوز اعتبار  
 انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت (وهذه الدوائر) الخمس الاخيرة وحدتها  
 نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن (ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة) بل كل  
 واحدة منها لا تكون في بقعة واحدة متعددة بل تخصوا واحدا (وهي دائرة الافق ووسط السماء  
 واول السموت وثنتان منها تتغيران) في بقعة واحدة (أما ما هو هي دائرة الارتفاع) فانها تتغير (بحركة  
 الكوكب ودائرة وسط السماء الروبة) فانها تتغير (بحركة قطبي منطقة البروج بتحرك المعدل لهما)  
 حول قطبيه (بالحركة اليومية فهذه) الدوائر العشر العظام وغيرها وما يتبعها (امور موهومة  
 ولا وجود لها في الخارج ولا يجزى) من جهة الشرع (في مثلها ولا تعلق باعتقاد ولا توجه نحوها  
 اثبات وابطال) فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا (الا ما أوردناها) فيه (لتقف على مقصدهم)  
 في علم الهيئة (واذا رأيت محض تخيلات أو هن من بيت العنكبوت لم يملك) اي لم يفزعك (سماع



هذه الالفاظ ذوات القعاع (القعقة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما يقع على  
 بالسنان يعني أن هذه الالفاظ اصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا  
 ما ذكره واقتل أن يقول لاشك أن الحركة اذا تحركت على مركزها من غير أن تخرج عن مكانها  
 فلا بد أن يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وأن يفرض فيما بينهما دائرة  
 عظيمة هي في حاق الوسط بينهما وتكون الحركة عليهما سريرة وهي المنطقة وأن يفرض  
 عن جنبتيها دوائر صغار موازية لهما تكون الحركة عليهما بطيئة بالقياس اليها بطأ متفاوتا  
 جذاثها هو أقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو أقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في أن الكرات  
 اذا احاط بعضها ببعض امكن أن تكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في حركة  
 واحدة منها وحينئذ يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما  
 فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة في الخارج امكنها امور موهومة متخيلة فخيلا صحيحا مطابقا  
 لما في نفس الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وايست من التخيلات الفاسدة ككأنياب الاغوال  
 وجبال الياقوت والانسان ذي الرأين وينضب عليهم هذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطء  
 والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وينكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيها من  
 دقائق الحكمة ومخائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خافت  
 هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب أن يعتنى بشأنها ولا يلتفت الى من يزدرجها  
 بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال \* (المقصود الثالث في ذلك  
 الثوابت قد زعموا أن لها) اي الثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعاً لفلك الافلاك  
 (حركة) خاصة بها (بطيئة) جدا (وانتهت الدورة في ثلاثين ألف سنة) هذا قول قد اشتهر فيما  
 بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد (وقيل) انتهت الدورة (في ستة وثلاثين) ألف سنة  
 بناء على أن بطليموس وجد بالارصاد أنها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا وقيل تتم الدورة في ثلاثة  
 وعشرين ألف سنة وسبع مائة وستين سنة بناء على ما وجدته المتأخرون من أنها تقطع درجة واحدة  
 في كل ست وستين سنة وقيل تتها في خمسة وعشرين ألف سنة ومائتي سنة بناء على أن جماعة  
 من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للارصاد الجدید  
 الذي بمراغة وانما حكموا بانعام الدورة فيما ذكر من المبدأ (اذ قد احس منها بحركة بطيئة بالارصاد)  
 على وجوه مختلفة كما عرفت (واعتقادهم انها تتم الدورة) لدوامها على زعمهم (فقدروا بالحساب  
 تمام الدور في هذه المدة) المختلف فيها كما لمصنائه (وانما سميت) ما عدا السبعة السيارة من الكواكب  
 (بالثوابت اما الباطنة حركاتها فلا تحس) الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بالارصاد بينهما مدد طويلة  
 ولذلك اختلفت على الاوائل حتى زعموا أن الافلاك ثمانية وأن الحركة اليومية لكثرة الثوابت (واما  
 اثبات اوضاعها بعضهم من بعض) في القرب والبعد والمجازاة (ولخصم هذا البحث فوائد تين تنفعانك  
 فيما) سيايتك (بعد) من اختلاف حركات السيارات في الرتبة مرة وبطأ واستقامة ورجوعا ذلا  
 لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه \* (الاولى افلاك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز  
 الارض ويكون له) اي للموافق المركز (سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محاذيه) وهو المحيط به  
 من خارج (ومقره) وهو الذي يقابل (و) الفلك (الخارج المسمى) فلك محيط بالارض ليس مركزه  
 مركزها بل يقع) اي بميل مركزه (الى جانب منها) اي من مركز الارض (ويكون) الفلك الخارج  
 المركز (في ثخن فلك آخر يسمى) ذلك الفلك الآخر (المائل) هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن  
 فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السارات سوى عطارد خوارجه في ثخن افلاك موافقة  
 المراكز مائة بالمائل وأما عطارد فله خارجان أحدهما في ثخن المائل والاخر في ثخن الخارج



الاول كما ستعرفه (ويقسم) ذلك الفلك الاخر بواسطة كون الخارج في ثخنه (الى قسمين) أحدهما  
 حوالى الخارج والاخر محوى له (ويسميان بالمتمين) اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلى الذى  
 ذلك الخارج جزء منه (وهما) ليسا متساويي الثخن بل هما (أخذان من غلط) هو (بقدر خروج  
 مركزه عن مركز العالم يتدرج) ذلك الغلط (الى دقة) اى ينقص شيئا فشيئا ويبدق (حتى ينتهى بنقطة  
 محاسة للخارج) المركز (من أحدهما) وهو المتمم الحوى (لثخنه) اى محدب الخارج (ومن الاخر) وهو  
 المتمم المحوى (لمقعره) اى مقعر الخارج (متبادلين) حال من المستر فى أخذان اى هما يأخذان فى ذلك  
 الغلط المتدرج المنتهى الى ما ذكر حال كونهما متبادلين (فى الغلط والدقة فيكون غلط كل) من المتمين  
 (فى مقابلة الدقة من الاخر بحيث يكون حجم مجموع) المحوى (الداخل) فى الخارج (و) الحوى (الخارج)  
 عنه معا (فى جميع الاجزاء سواء) لان دقة أحدهما تعبير بغطا الاخر (ويكون فى الوسط منهما) اى من  
 المتمين (حجمهما سواء) اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الاخر كما أن غلط كل منهما  
 ودقته تساوى غلط الاخر ودقته (ويكون مقعر الداخلانى) المحوى (مواربى لمحدب الخارجانى)  
 الحوى (و) يكون (مركزهما) اى مركز المقعر والمحدب المتوازيين (واحدا هو مركز العالم) هذا  
 انما يصح اذا كان الخارج فى ثخن فلك موافق المركز وأما اذا كان فى ثخن خارج آخر كما قد خارج عطار  
 فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز ذلك الخارج الاخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتمين  
 كلها صحيحة سوى ~~الحاصل~~ بأن غلط كل منهما يساوى مقدار خروج المركز اذ الصواب أن غلط كل  
 منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التخييل الصحيح من له أثرى مسكة  
 (والندوير عبارة عن كرة) سوى الكوكب غير شاملة للارض بل (مركورة فى ثخن فلك بحيث يماس  
 محدبه بنقطة ومقعره باخرى و) حينئذ (يكون قطره بقدر ثخن) ذلك (الفلك ولا يتصور له) اى للندوير  
 (مقعر) اذ لا حاجة بنا الى مقعره فيفرض انه كرة مصمتة (ويترك مركزه بمركبه انذلك) الذى هو فى ثخنه  
 (دائرا حول مركز العالم ويرسم) التدوير (بمركزه) المتحرك بتلك الحركة (دائرة مركزها مركز) الفلك  
 (الحامل) للتدوير (ان كان) الحامل (موافقا) فى المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وان كان)  
 الحامل (خارجا) كانت الدائرة ايضا خارجة المركز الفائدة (الثانية) الفلك (الموافق المركز يقطع) هو  
 بل المتحرك بمركبه (عند مركز الارض) الذى هو مركزه (فى ازمة متساوية قسما متساوية) من محيط  
 الدائرة التى يتحرك عليها لذلك المتحرك (ويحدث) عند مركز الارض (زوايا متشابهة) اى متساوية  
 لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضى ذلك (ولا يختلف) المتحرك على الموافق (منه) اى  
 من مركز الارض (قربا وبعدا) بل يكون دائما متساوى البعد عنه لانه مركز الدائرة التى يتحرك  
 عليها (فلا يحس فيه) اى فى المتحرك على الموافق (بسرعة وبطء) لافى مركز الارض ان فرض هناك  
 احساس ولا فيما هو فى حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر انصف قطر الارض  
 بالنسبة اليها (راما الخارج المركز فانه لا يختلف منه) اى من مركز نفسه (قربا وبعدا) وانه يقطع حول  
 مركز نفسه قسما وزوايا متشابهة (لما عرفت فى الموافق) (لذلكها) اى حركة الخارج (تختلف بالنسبة الى مركز  
 العالم لان أحد نصفه) اى نصفي الخارج (وهو الذى فيه مركز العالم أقرب اليها وغاية القرب) منا (عند  
 نقطة فى وسطه) اى وسط هذا النصف (بها) اى تلك النقطة (يماس) هذا النصف أو الخارج (مقعر  
 المائل) أراد به الفلك الذى يكون الخارج فى ثخنه كما تر (وتسمى) هذه النقطة (الحضيض والنصف  
 الاخر) من الخارج (أبعد منه) اى من النصف الاول بالقياس اليها (وغاية البعد) بيننا وبينه (عند  
 نقطة فى وسطه) بها يماس محدب المائل وتسمى (هذه النقطة) (الابوج فيرسم) الخارج والمتحرك بمركبه  
 فى مقدار من الزمان (وهو فى النصف الاوجى قوسا وزاوية أصغر) أما اقوس فيحسب الزاوية  
 وأما الزاوية فيحسب نفس الامر (فترى) ذلك المتحرك (باطأ) يرسم فى ذلك المقدار من الزمان



(في النصف الخفيضي فوسا زاوية اكبر) على قياس ما تقدم (فيري المتحرك أسرع) لانه اذا اتحد  
 زمان حركتين واختف مسافتهم كانت الحركة التي مسافتها أطول لا محالة أسرع (وأما التدوير)  
 فحيث لم يكن شاملا للارض (فتكون حركته في أحد نصفيه الى التوالى من حامله) أي موافقة لحركته  
 في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة  
 الحامل كانت الحركة الى جهة واحدة (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (بمجموع حركته) أي  
 حركة التدوير (وحركة حامله فيري أسرع) تكون حركته (في النصف الآخر الى خلاف  
 التوالى) من حامله (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (فضل حركة حامله على حركته فيري ابطاء  
 بل ربما ساواه) أي ساوى التدوير حامله (في) الحركة بحسب (الحس) فلا يبقى للحركة الحامل فضل  
 (فيري) ذلك المتحرك (واقفا) في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة (وربما زاد)  
 التدوير (عليه) أي على حامله في الحركة (فيري) ذلك المتحرك (راجعا) عن الجهة التي كان متحركا اليها  
 الى جهة مقابلة لها (ولانه) أي التدوير (بتدرج) المتحرك عليه (من سرعة) في النصف الموافق  
 للحامل (الى بطء) في النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو أن لا يكون هناك مساواة  
 ولا زيادة لحركة التدوير (فتكون بينهما) أي بين السرعة والبطء (حركة وسطى ولانه يرجع)  
 الى خلاف التوالى (بعد الاستقامة) الى التوالى (وبتتقيم) ايضا (بعد الرجوع) وذلك على تقدير زيادة  
 حركة التدوير (فيكون كل منهما) أي من الاستقامة والرجوع (محفوظا بوقوفين) أحدهما منتهى  
 الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس (وايضافا أحد نصفي التدوير أبعد منا فيري القوس  
 المقطوع منه) أي من النصف الا بعد ابطأ (أسرع) كما زعمه لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطأ  
 دون الأسرع (ومتصفه) أي منتصف النصف المذكور (هو البعد الا بعد) بالقياس الى مركز  
 العالم (ويسمى) ذلك المنتصف (ذروة والنصف الآخر منه أقرب) البنا فتكون القوس المقطوعة  
 منه أسرع لا ابطأ (ومتصفه) أي منتصف النصف الآخر (هو البعد الا قرب) بالقياس الى مركز العالم  
 (ويسمى الخفيض) وقد ظهر بما ذكرنا أن الامراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من أصلي  
 الخارج وفلك التدوير وأن الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط بأصل التدوير  
 (المقصد الرابع في فلك الشمس) قدمه على افلاك سائر السيارة لان الشمس أشهرها وأنورها  
 وعليها مدار الايام والليالي وما يتركب منهما مع أن اختلافاتها أقل من اختلافات غيرها فيكون أقرب  
 الى التعليم (وهي اما على ذلك) شامل للارض (مركز خارج عن مركز العالم أو على) فلك (تدوير  
 يحمله فلك موافق للمركز والآخر) أي وان لم تكن الشمس على أحد الفلكين المذكورين (لم تختلف  
 بعدا وقربا) بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض (فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت  
 والتالى باطل بارسد) اذ قد وجدوا به أن الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي  
 ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج أكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي  
 ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه أقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الاول  
 ابطأ منها في النصف الثاني (وكيف كان) الحال (فله) أي للكوكب الذي هو الشمس (فلكان اما  
 خارج مركز ومائل) أراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه (واما تدوير وحامل وله) ايضا (حركات)  
 وهذا انما يصح على أصل التدوير اذ لا بد هناك من حركة التدوير وحامله على وجه يحصل به  
 الابطاء والاسراع المذكوران وأما على أصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما  
 حركة الخارج ولذلك قالوا أصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة وأصل التدوير يتم بحركتين  
 فان قلت لا بد لتصريك اوجههما من حركة أخرى وهي حركة ممثلهما فيكون لها على أصل الخارج ايضا  
 حركتان قلت كلامنا في مجزء السرعة والبطء ولا حاجة لهما الى حركة أخرى وايضا اذا اعتبر



تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكره  
 (و) الشمس (اختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه) بل في نصف بعينه من فلك البروج  
 (وبطوئه في نصف) آخر (بعينه لا يتغير ذلك) بل هي ابد ابطيئة في البروج الشمالية وسريعة  
 في الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بأن يكون الاوج في البروج الشمالية فتكون الشمس  
 هناك ابعد من الارض وأبطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على  
 هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله (فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره  
 مع دورة حامله و) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم)  
 ولا بد مع ذلك أن تفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتماثل الدوران  
 معاً وأن تفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه تكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة  
 حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها (تكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين)  
 بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما (بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء) ويكون الاختلاف  
 المحسوس من الاصلين شيئاً واحداً بلافاتفاوت الا أن بطليموس اختار الخارج ليكون ابطأ  
 لما عرفت من أنه يتم بحركة واحدة ومن أن التدوير يستلزم مداراً خارج المركز \* (المقصود \*  
 الخامس في افلاك القمر) لما كان القمر تلو الشمس في الشهرة والانارة عقبها به (وهو وجد لا  
 كالشمس حيث تسرع) الشمس (في نصف بعينه) من فلك البروج (ونبطئ في نصف) آخر منه  
 وليس القمر كذلك (بل) هو (يسرع ويطئ في جميع الاجزاء) من فلك البروج لا يختص اسرعه  
 ولا ابطؤه بجزء معين منه دون آخر (نعلم) بذلك (أنه) أي القمر (على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله)  
 فاذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة  
 التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله  
 عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء آخر من فلك البروج وتقل تلك الحالة في دورة اخرى  
 الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافياً لعدم اختصاص السرعة والبطء باجراء  
 معينة من البروج الا أنه يقتضي أن يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه  
 من البروج وذلك باطل لأن المعلوم بالرصد أن عوده اليه بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان  
 قليل فالصحيح أن يقال يتم دوره بعد دورة حامله (ثم اذا ليس سرعة الى سرعة وبطء الى بطء لم يكن  
 مثله بل اسرع او ابطأ) يعني أن اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه  
 مع تفاوت قليل (نعلم) بذلك (أن تدويره مركزاً في فلك خارج المركز) اذ حينئذ تكون اقصى  
 المقروضة في التدوير اتساقاً في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت  
 في الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها (ثم وجد غاية سرعته في تريبع الشمس فهو) أي القمر يجب أن  
 يكون في كل واحد من تريبعها (في حضيض الخارج) المقتضى لغاية السرعة (والاوج يقابله ضرورة)  
 فاذا كان القمر في تريبع الشمس الى التوالي كان اوجهه في تريبعها الى خلاف التوالي واذا كان في تريبعها  
 الثاني الى التوالي كان الاوج في تريبعها الثاني الى خلافه (فله فلك آخر) سوى التدوير وحامله  
 (يخرج) ذلك الفلك ويحرك (اوجهه الى خلاف جهة حركته وهو) الفلك (الذي) يكون (الخارج المركز  
 في فلكه) وميناه المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة (مع الشمس) (ثم يقابلان في التريبع الثاني)  
 كما كانا متقابلين في التريبع الاول (ثم يجتمعان عند الاجتماع) في الاجتماع والمقابلة يكون القمر  
 في الاوج (وفي غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطاً بينهما) أي بين القمر واوجهه (يتبعان  
 عنها) أي عن الشمس (بعد الاجتماع الى المقابلة) فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى  
 يتلاقيا في المقابلة (ثم تقاربان منها) أي من الشمس (بعد المقابلة الى ان يجتمعا) معها ثانية ثم ان منطقة



التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي  
 في سطح منطقة المائل (وليس منطقة المائل في سطح ذلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه  
 الى الشمال ولا الى الجنوب) كما أن الشمس كذلك دائما (فيكون) القمر (ينحسف في كل مقابلة  
 لتوسط الارض) على هذا التقدير (بينه وبين الشمس) في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض  
 في كل منها (واللازم منتفبل تقاطعه) أي تقاطع منطقة المائل ذلك البروج (وتقطعه بنصفين على  
 نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احدهما هي التي اذا جاوزها القمر (حصل في الشمال) من  
 منطقة البروج (وتسمى) هذه النقطة (الرأس) النقطة (الآخرى) منهما هي (مقابلتها التي اذا جاوزها)  
 القمر (حصل في الجنوب) من ذلك البروج (وتسمى الذنب) بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي  
 الدائرتين المتقاطعتين بالنين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه (ثم اذا رصدنا كوكبا في إحدى  
 العقدتين) كالرأس مثلا (ثم كسوف آخر فيه بعد زمان طويل رأينا الثاني) من الكسوفين (متأخرا  
 عن الاول الى جهة المغرب) من اجزاء ذلك البروج (فعلما) بذلك (أن للعقدتين حركة الى خلاف  
 التوالي فله) أي للقمر (فك آخر) سوى الثلاثة المذكورة (يحتركهما) أي يحترك ذلك الفلك الآخر  
 العقدتين الى خلاف التوالي (واظنه وحركته في الجوزهرين معناه فلك الجوزهر فاقمر اذا وصل  
 الى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له) حينئذ (عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض) عن المنطقة  
 (في الشمال يترايد) ذلك العرض (قليل قليلا الى أن يصل) القمر (الى منتصف ما بين العقدتين وعنده  
 يكون غاية العرض) الشمالي (ثم يتناقص) ذلك العرض (قليل قليلا الى أن يحصل) القمر (في الذنب  
 فيكون) حينئذ (عديم العرض) ايضا (ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه) فيتزايد اقلا الى أن  
 يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا (وغاية العرض  
 في الجانبين) أي الشمال والجنوب (سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص) ومقدارها كما علم بالعدد خمسة  
 اجزاء (والترايد) في العرض بعد مجاوزة المقدتين (والتناقص) فيه بعد مجاوزة المنتصفين (بنسبة  
 واحدة فهي) أي العروض المتزايدة والمتناقص (متساوية في الاجزاء المتقابلة) فالعرض المتزايد  
 الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض  
 المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي  
 للجزء الخامس من المنتصف الآخر (فقد تلخص مما ذكرناه ان له) أي للقمر (اربعة اقلات تدوير هو)  
 مركزوز (في حامل) خارج المركز (هو في مخن مائل) أي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك موافق  
 المركز مسمى بالمائل لما لان منطقه عن منطقة البروج (يحيط به) أي بذلك المائل فلك آخر (موافق)  
 مركزه ايضا مركز العالم (وله اربع حركات للتدوير) حركة (الى التوالي وللاخرين) أي المائل والجوزهر  
 حركتان (الى خلاف التوالي وله) وللقمر (في الطول) وهو ما بين المغرب والمشرق (اختلافات  
 ثلاثة) فأحدها هو الاختلاف (الذي) يكون (بسبب التدوير) فان القمر اذا كان على ذروة  
 التدوير أو حضيه كان الخط الخارج منه المركز العالم المارة بمركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك  
 الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المارة بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف حينئذ بسببه  
 واذا تحرك القمر بحركة التدوير نارلا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى جزء آخر من التدوير  
 لم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية  
 هي الاختلاف الثاني من التدوير فيحتاج تارة الى أن تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر أعنى حركة  
 مركز تدويره وتارة الى أن تزداد عليه حتى يحصل تقويمه أعنى حركة مركز نفسه ونقطة هذا الاختلاف  
 هو نصف قطر التدوير (و) ثانيا الاختلاف (الذي) يكون (بسبب الخارج) فان مركز التدوير اذا كان



في الاوج والحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير  
 وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة  
 والطرف الاخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان في ذاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج  
 ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج  
 من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه  
 كذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين شي من مركزي العالم والخارج بل هما محاذيان  
 ابدا للنقطة اخرى كما ستعرفه وبسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط وبخالفان الذروة والحضيض  
 المرئيين في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ايسر بسبب كون حامل التدوير خارج  
 المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم انيته ولم تعلم لبيته (و) نالها الاختلاف (الذي) يكون  
 (بسبب تفاوت قطر التدوير) بالعظم والصغر (في قربه وبعده بسبب حامله الخارج) المركز فاما  
 اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غاية التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير  
 حينئذ في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وان كان في الحضيض كان له مقدار أعظم من ذلك  
 المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب  
 القرب والبعيد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافاتنا  
 تابعا للاول (و) للقمر (في العرض) وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف (واحد) كائين  
 (تلبسه) لا يخفى على ذي فطرة سليمة أن كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كنقطة  
 الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلاثة الاول أن تكون حركة تلك الكرة  
 متشابهة حول مركز تلك الدائرة الثاني أن يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كأن خط خارج  
 من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وأدارها حول المركز الثالث أن يتساوى بعد تلك الكرة  
 عن مركز الدائرة وحينئذ نقول (هذه الاصول) التي قدرناها في افلاك القمر وحركته (يلزمها)  
 ان يكون لقمر (بل) (تشابه حركته) اي حركة مركز تدويره (حول مركز الخارج) رأ أن يكون (محاذاة  
 قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له) اي لمركز لخارج ايضا (وان يكون تساوى قربه وبعده) ايضا  
 (عند مركز الخارج دون مركز العالم) وغيره من النقط (ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته) اي  
 حركة مركز تدويره (حول مركز العالم والمحاذاة) اي محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض  
 الاوسطين (النقطة) من ذلك الخط المار بالمراکز والاوج والحضيض (غير مركزهما) اي مركز العالم  
 والخارج وتلك النقطة واقعة (من جانب الاوج متوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم) والصواب  
 أن يقال هي من جانب الحضيض لمتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور وأما تساوى  
 بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله (واتقاء لازم) الذي هو تشابه الحركة حول  
 مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكورة (يوجب اتقاء الملزوم) الذي هو الاصول التي ذكرناها في القمر  
 ثم انه أورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال (كيف) اي كيف يصح كلامهم (وما ذكره) من أن القمر  
 لما علم له بالصد احوال مخصوصة وجب أن يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة  
 المتضمنة لتحقيق تلك الاحوال (استدلال بوجود اللازم) الذي هو تلك الاحوال (على وجود الملزوم)  
 الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه (وانما يصح) هذا الاستدلال (اذا علم المساواة) بين  
 اللازم والملزوم (ولم تعلم) المساواة ههنا (اذ يجوز أن يكون ثمة وضع آخر) مغاير لما ذكره (يستلزم)  
 ذلك الوضع الآخر (هذه الحركات) المتضمنة للاحوال المعلومة كما أن الوضع الذي بينوه يستلزمها ايضا  
 (بل واز اشتراك الامور المختلفة في احوالها وازم واهم اتقائه) اي اتقاء الوضع الآخر (ضروري لا مبرهن)  
 المقصد السادس في افلاك الحسبة الباقية (المسماة بالمتحيرة) انها تكون سريعة في الحركة الى نواحي



البروج (فتأخذ في بطن يتزايد) ذلك البطء (الى ان تقف) هذه الكواكب في جزء من اجزاء البروج  
 (ايما ثم تأخذ في الرجوع) الى خلاف التوالي (متدرجا) اي كل واحد منها (في السرعة في رجوعها  
 الى حد ما ثم تأخذ في البطء) في رجوعها (الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم) اي تتحرك الى التوالي (متدرجا  
 في السرعة) في استقامتها (الى غاية ويعرض ذلك) الذي ذكرناه من احوالها (لها في جميع الاجزاء)  
 من ذلك البروج اي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطئها مخصوصا بجزء  
 معين من اجزائه بل يوجد في كل منها (فعلم) بما ذكرنا من احوالها (انها في تدوير) تزيد حركته  
 في نصفه المخالف على حركة حامله كما مر في القاعدة لثانية (ثم انها) اي الكواكب الخمسة (تكون غريبة  
 من الثوابت فتلحقها مقارنة) اياها (ثم نعرفها مخلصة لها الى المغرب فعلم) بذلك (ان حامل تدويرها  
 متحرك) من المغرب (الى المشرق والزهرة وعطارد يقاربان الشمس) مستقيمين (ثم يتفرقان) عن الشمس  
 حتى يصيرا شرقيين عنها (في طلوعان بعدها) ويغربان كذلك (متباعدين) في هذا التفرق (عنها الى حد ما)  
 فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا  
 (ثم يرجعان) الى خلاف التوالي (متقاربين منها حتى يقارباها) راجعين مقارنة (ثانية ثم يغربان) اي  
 يصيران غربيين عنها (فيغربان) حينئذ قبلها (لا بعدها) كما ذكره (و) كذا (يطلعان قبلها متباعدين)  
 في التغريب (عنها الى حد ما ثم يرجعان) عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة (حتى يقارباها)  
 في الاستقامة كما ذكرناه أولا (فعلم) بذلك (ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس) وأن بعدهما  
 عنها شرقا وغربا انما هو بحركة تدويرهما فقط (والبواقي) من المنصورة وهي العلوية (ليست كذلك)  
 فان رجوعها بل واسطه (انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الخفض حينئذ) كما أن واسطه  
 استقامتها انما يكون في مقابلة الشمس اياها وهي حينئذ في الذروة (و) الكواكب الخمسة يحذف بعدها  
 الصباحي والمساقي (كأنه اراد به نصف قطر تدويرها وحينئذ يلفوقوله (عن الشمس) الا في الزهرة  
 وعطارد فان غاية بعدهما عنها اصباحا ومساء انما هي بحسب نصف قطريهما والمسطور في كتب الفلك أن  
 القسي التدويرية ابطالية كانت واسراع رجوعية واستقامية لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض  
 اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا (ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من  
 الارض نارة) فيكون قسيه ونصف قطره حينئذ اعظم في الرؤية (وبعد) عنها (اخرى فاذن حامل  
 تدويرها فلك خارج لمركز) ثم انه اراد ان يبين أن لعطارد خارجا آخر يكون حامله في ثخنه فقال (والبعد  
 المذكور) اي البعد الصباحي والمساقي عن الشمس الذي غايته نصف قطر التدوير كما عرفت (يكون  
 لعطارد في) اخر (الجوزاء) اول (الجدي اعظم مما له في سواهما) اي نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه  
 في سائر اجزاء البروج (فهو) اي تدويره حينئذ (اقرب الى الارض فهو) في هذين الموضعين  
 (في الخفيض) من حامله فقد وصل في دورة واحدة الى خفيض حامله مرتين (والاوج) لاسمحة (مقابلة  
 فهو) اي الاوج (اذا متحرك الى المغرب) اي الى خلاف التوالي (اذ لو كان) الاوج (ثابتا) غير متحرك  
 (لم يصل) مركز تدوير عطارد (الى الخفيض في الدورة) الواحدة (الامرة) واحدة وقد بان بطلانه (ولو  
 تحرك) الاوج (الى المشرق) اي الى التوالي كما أن مركز تدوير كذلك (لزم ان يتحرك) الاوج (في نصف  
 الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة) وذلك لانه اذا فرضنا أن مركز التدوير يتحرك من اول الحمل الى آخر  
 الجوزاء فقد حصل في الخفيض فلو كان الاوج الذي هو مجتمع معه في اول الحمل متحركا الى التوالي ايضا  
 لزم أن يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدي بل الى اخر القوس فقد تحرك حينئذ المركز  
 ثلاثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل  
 والاوج من اول الجدي الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا تكون حركة شيء منهما متشابهة بل احدهما  
 اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو باطل فتعين أن الاوج يتحرك الى خلاف التوالي حتى اذا وصل



المركز الى تربع الحمل على التوالي وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى تربعه على خلاف التوالي وهو  
 اول الجدى فيكون المركز حينئذ في الحضيض واذا وصل المركز الى تربعه الثاني وهو اول الجدى  
 وصل الاوج ايضا الى تربعه الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا في الحضيض ولا شك انهما  
 يتلاقيان فيما بين التربعين وقوله (فيقاله) سهو من القلم والصواب فيقارنه اي يقارن الاوج مركز  
 التدوير (في الميزان وفي الحمل) وقوله (فركز التدوير) ايضا سهو والصحيح فأوج الحامل او مركز  
 الحامل (له محرك) يحركه الى خلاف التوالي (ويسمى) ذلك المحرك (المدير) لادارته مركز الحامل حول  
 مركزه (ثم هذا البعد) الصباحي والمساقي (في الميزان اعظم منه) والصواب اصغر منه (في الحمل فهو)  
 اي تدوير عطارد في الحمل (اقرب الى الارض) منه في الميزان (فعلم أن المدير خارج مركز) وأن اوجه  
 في الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغرا يكون وأما في الحمل فيجتمع مركز  
 التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر (ثم يختلف بعد الشمس  
 عن الثوابت وهي) اي الشمس (في الاعتمادين و) يعلم هذا الاختلاف (اذا رصدنا كسوفين وهي  
 فيهما يظهر ذلك في الدهور الطويلة فهي) اي الثوابت (متحركة) حركة بطيئة جدا كما سلف  
 (والاوجات) سوى اوج القمر واوج حامل عطارد (توافقهما) اي توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا  
 وجهة (فهو) اي ذلك التوافق (أما لاتحاد المحرك) وهو كحركة الثوابت مثلا (وأما التوافق) اي توافق  
 المحركات المتعددة (في الحركة) بأن توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر  
 (جهة وكما) كما اذا فرض أن محركات تلك الاوجات هي المثلثات (ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس  
 ناشئا للقمر بل عرض) مركز تدوير (زهرة شمالي ابداء عرض) مركز تدوير (عطارد جنوبي ابداء)  
 وأما عرض مركز جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبي او في عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله  
 (كان النصفين) من مداري مركزي تدويرهما (يتبادلان) في جهتي الشمال والجنوب (فاذا كانت الزهرة)  
 بل مركز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت) الرأس  
 (وحصل) الكوكب بل مركز تدويره (في النصف) الذي يتحرك عليه (صار ذلك النصف شماليا)  
 عن المنطقة والنصف الآخر جنوبي عنها (ويتباعد) المدار (عنها) شيئا فشيئا الى أن يصل مركز  
 تدويرها (الى غاية العرض) وهي منتصف ما بين العقدتين (ثم يقرب) مدارها (منها) شيئا فشيئا  
 (حتى ينطبق عليها وهي) اي الزهرة بل مركز تدويرها (في الذنب ثم تصير في النصف الآخر) الذي  
 كان جنوبيها (وقد صار هو) الآن (شماليا) صار النصف (الآخر) الذي قد تحرك عليه في الشمال  
 (جنوبيا ويتباعد) المدار عنها في الجانبين (الى غاية ما) هي منتصف هذا النصف (ثم يقارب) اليها  
 حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه في الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما  
 على المنطقة وأما في الشمال عنها (وأما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب  
 ويتجاوز الى النصف الجنوبي متباعدة ثم ينطبق وهو يتجاوز الى النصف الآخر) الذي كان  
 شماليا (وقد صار) الآن (جنوبيا) فركز تدويره دائما على المنطقة وأما في الجنوب عنها (ثم لهما)  
 اي للزهرة وعطارد (عرضان آخران) مغايران لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه  
 الذي صورناه (فإن القطر) من تدويرهما (المرار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة) كأنه  
 اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فإن انطبق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين  
 دون منطقة البروج في العقدتين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقتين ولذلك  
 امكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالي كما اثبتنا اليه (وكذلك القطر المار  
 بالبعدين الاوسطين) من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضي  
 عرضا (وكيفية مسطورية في ككتهم) ولقد احسن في هذه الحوالة ولو علمها في اكثر المباحث



السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن واحسن لأن التعرض لهما على الوجه الذي اوردته أوجب  
انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذيلها بمباحث أخرى يوجب زيادة في الصعوبة فلذلك اعرضنا  
عن الاطناب واتصرناعلى ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب (واعلم انهم لما اعتقدوا أن حركة  
الافلاك يجب أن تكون دورية) متشابهة (تجبروا في مبدأ هذه الاختلافات) المعلومة بالمشاهدة  
او الرصد في هذه الكواكب (ولم ينسوا) أي لم يتكلموا (فيه) أي في ذلك المبدأ (بذات شقة) أي بكلمة  
كافية شافية (والذي ينبغي بالهدم على قاعدتهم) في هيئة (افلاك عطارد بعد ما قدمناه) من أن  
ما ذكره استدلال باللازم على وجود المنزوم مع عدم العلم بالمساواة (انها) أي تلك القاعدة (تستلزم  
تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل) لما تبين عليه (والمدرك بالرصد خلافه فانها وجدت  
لنقطة) أي أن حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة أخرى (تسمى) تلك النقطة (مركز  
معدل المسير وهي بين مركز العالم ومركز الخارج) الذي هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك  
العلوية والزهرية ايضا (و) الذي ينبغي بالهدم على قاعدتهم (في الكل) أن حركات الافلاك ارادية (على رأيهم  
فإذا منع ان يختلف) تلك الحركات (بحسب) اختلاف (ما يتعاقب عليها) أي على الافلاك (من ارادات  
جبرية) لا بد منها في تلك الحركات (اذ قد علمت) فيما سبق (انها) أي أن القصة (لا يكفي في الحركة  
الجزئية العقل الكلي) والحق حالة ذلك كله الى القادر المختار (فانها منجاة عن هذه الاشكالات  
وامثالها كما تبين عليه) \* (القسم الثاني) من الاقسام الخمسة (في الكواكب وكما شفاقة) لالون لها  
(مضيئة) بذواتها (الا القمر فانه كمد) في نفسه تظهر كودته اعني قمته القريبة من السواد عند الخسوف  
وليس منيرا بذاته (بل نوره من الشمس لا اختلاف اشكاله) النورية (بحسب قربه وبعدده منها) فيحسب  
من ذلك أن نوره مستفاد من ضوئها قليل هو على سبيل الانعكاس من غير أن يصير جوهر القمر مستنيرا  
كما في المرأة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون  
جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف  
بعض الكواكب لبعضها يدل على أن لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرية درية أي بياض  
صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص وزحل قمرة مع كدورة (وفيه) أي في هذا القسم  
(مقاصد) \* خمسة \* (الاول في الهلال والبدر القمر لما كان يستضي من الشمس فنصفه المقابل لها  
ابدا مضي و نصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضي  
الى اذ وتنافلا نرى له ضوا) اصلا (وكانت) حينئذ (دائرة الرؤية) وهي الدائرة الفاصلة بين المرق وغير  
المرق منه (منطقة على دائرة الضوء وهي) الدائرة (الفاصلة بين المضي والمظلم منه وتفرض  
دائرة الرؤية ثابتة و) نقول (دائرة الضوء تزول) لا محالة (بزواله) أي بزوال القمر (عن المسامحة) أي  
مقارنته للشمس (فبعد الاقتراج بينهما) أي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع  
بين الدائرتين يقع شيء من الوجه المضي مستدق بين نصفيهما وحينئذ (يرى قوسا من الوجه المضي)  
فهذا المرق هو الهلال (ولا يزال ذلك يكبر) بالبعد عن الشمس ويزداد المرق من الوجه المضي  
عظما (حتى يصير الوجه المضي) بتمامه (الينا) وذلك عند المواجهة التي هي غاية البعد بينهما (و) حينئذ  
(ينطبق الدائرتان مرة أخرى فتراهدوا) كاملا كدائرة تامة (ثم) ان النيرين بعد غاية البعد بينهما  
(يتقاربان) من الجانب الآخر (فيتقاطع) حينئذ (الدائرتان) مرة أخرى (ونعرف عنا) شيء مستدق  
من الوجه (المضي) فينتقص كال البدرية وهكذا ينحرف المضي شيئا فشيئا (حتى) نرى منه شكلا  
هلاليا في جانب المشرق ثم (ينحني بالكلية وهو المحاق وانما لا يرى) القمر (يوما واكثر بعد المقارنة  
وقبلها الضعف ضوته ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها) الغالب السائر لما يقرب منها (فيمتنع) القمر اهذه  
الاسباب (من ابصاره) وأما اذا كان بعيدا عنها في احد جانبيها بمقدار اثنتي عشرة درجة فانه يرى عادة



مستترة ور بما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة  
 \* المقصد \* الثاني في خسوف القمر وهو أنه قد يكون (القمر مقابلا للشمس) (بقرب العقدين فتكون  
 الارض) حينئذ واقعة (بينه وبين الشمس فتقع) الارض (ضوءها عنه فيرى كدائها هولونه الاصل ولان  
 جرم الارض اصغر كثيرا (من جرم الشمس فيقع الظل) الناشئ من الارض (مخروطا) فاعدته دائرة  
 صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس  
 (فان لم يكن للقمر) في حال المقابلة (عرض) بأن يكون في احدى العقدين (انخفض كله لانه اصغر  
 من الارض) بل من غلط الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ومكث فيه زمانا (وان كان له عرض  
 فان كان) ذلك العرض (بقدر نصف قطر) (صفحة) (القمر ونصف قطر) دائرة (الظل) وهي الدائرة  
 الجاذبة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى أن يقطع المخروط  
 (لم ينخفض) القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج كدبتي دائرتين (وان كان) ذلك العرض (اقل)  
 من مجموع النصفين المذكورين (انخفض بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين) اى تلاقيم ما وتداخلهما  
 فان فرض أن هذا العرض الاقل يساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخفض كله  
 وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخفض بتمامه ومكث  
 بحسب وقوعه في الظل \* (المقصد \* الثالث في كسوف الشمس) فنقول (عند اجتماع القمر  
 بالشمس) في النهار اجتماعا مرييا لا حقيقيا (ان لم يكن للقمر عرض) مرف (حجب بيننا وبين الشمس)  
 لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها (فلم يرضو الشمس بل نرى لون القمر الكد في وجهه  
 الشمس فنظن أن الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف) فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس  
 كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن أن يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم (ويكون ذلك  
 بقدر صفحة القمر فر بما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها) وذلك (لانه اقرب اليها فيوتر قطره  
 الزاوية التي توترها الشمس كذا) فتجب به عنا بتمامها (وربما تكون الشمس) وقت انعكاسها  
 (في حضيضها فترى منها) ترى اكبر (يكون) (القمر) حينئذ (في اوجهه فليعبه) عنا (يرى اصغرها  
 يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطه به وقد روى انها) اى الحلقة النورانية (رويت) على  
 وجهها في بعض الكسوفات مع ندرة (وان كان للقمر) في ذلك الاجتماع (عرض) مرف (فان كان)  
 ذلك العرض (بقدر مجموع نصف قطرها لم يكسفها) وان كان اكثر منها فبطريق الاولى (وان كان  
 اقل منها كسفها بقدر ذلك) كما لا يخفى (واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه  
 يجوز أن يكون ذلك) الاختلاف (لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانما) اى تلك الكرة (تدور  
 على) مركز (نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضيء الينا) كما في حال المقابلة (فبدر  
 او المظلم) كما في حال ائتارنه (فما كان بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء) هلا ليا ونصف دائرة  
 واهليجيا (ويطالع) اى يبطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من امر الخسوف) فان هذا الاحتمال يقتضى  
 أن لا ينخفض القمر اصلا (والكسوف) وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك اخر المصنف كلام  
 ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم آخر اذ لا وجه لصحته (والاعتراض) على ما ذكره  
 (بعد تسليم الاصول) التي بنوه عليها (ان نفي هذا الاحتمال) الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر  
 بمنافاته الخسوف (لا ينفي جميع الاحتمالات) العقلية في تلك التشكلات (فاعلة سببا آخر) لاختلاف  
 نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكره لكان لا نعلمه كأن يكون مثلا كوكب كد تحت فلك القمر فينخفض  
 به في بعض استقبالاته (ثم ما ذكرتم) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقى الكواكب (يجوز أن  
 يكون خلق الماعل المختار النور في الشمس) والقمر في اوقات واعدت خلقه النور فيهما احيا نا  
 (و) خلقه اياه في باقى (الكواكب) دائما (او استضاءتها) اى أولا استضاء الشمس والقمر والكواكب



المحسوسة مطلقا (بكواكب آخر مستورة عنا) لانساها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما بعد  
 اول كونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم بتغير الحال في مادون باقي الكواكب و (كيف)  
 لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعده منه (و) هو انه (لا يلزم كون تلك الكواكب)  
 المستورة عنا (نسيرة) في انفسها (بل ربما تكون مقابلتها) للكواكب المحسوسة (توجب ذلك) النور  
 فيها كما في تقابل الاجسام الكمدة الصغيلة جدا \* (المقصد \* الرابع في محو القمر) المشاهد في صفحته  
 (وبه آراء الاول قبل خيال) لاحقيقة له (قلنا فيختلف الساطرون فيه) لاستحالة واقعة بهم كهم في خيال  
 واحد (الثاني قبل) هو (شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار) وغيرها (قلنا فيختلف  
 باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه \* الثالث) هو (السواد السكاك في الوجه الاخر  
 قلنا فلا يرى متفرقا \* الرابع) هو (تسخين النار) للقمر (قلنا لا هو محاسس للنار) لانه مركوز في تدويره  
 في فحن حامل قبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل  
 لم يتصور هناك عماسة الانقطة واحدة (ولا) هو (قابل للتسخين عندكم) فكيف يتسخن بها (الخامس)  
 هو (جزء منه لا يقبل النور) كسائر اجزائه القابلة له (قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات)  
 اذ القمر حيث تدور كوكب من اجزاء متخالفة الحقائق (ويبطل) على هذا التقدير (جميع قواعدهم) المبنية  
 على بساطتها (السادس) هو (وجه القمر فانه مصور بصورة انسان) اي بصورة وجه الانسان فله  
 عينان وحاجبان وانف وفم (قلنا فيعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب فاع او دفع ضرر)  
 فان القسم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء  
 من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه (السابع) هو (اجسام سماوية)  
 مختلفة معه في تدويره غير قابلة للنار بالتساوي (حافضة لوضعها معه) دائما (وهذا اقرب) ما قيل  
 (لكن لا يصلح لتعويل \* المقصد \* الخامس في الهجرة) وهي الدائرة التبتية المسماة عند العوام  
 بسيل التبانين (قيل احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان) السالفة وانما يصح  
 اذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والاحتراق وكان القلب قابلا للتأثر والاحتراق (وقيل بخلافه)  
 واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصبغ والشتاء لقله المدد في احدهما وكثرته  
 في الآخر (وقيل كواكب صغار) متقاربة متشابهة (لا تمايز حسا) بل هي لشدة تكاثفها وصغرها  
 صارت كأنها الطخات صباية قال الامدي (والقرص من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكره  
 من الخرافات ليحقق) ويبين (لما قلنا ان المظن انه لا يثبت) اي لاجحة (اهم فيما يقولونه) ويعتقدونه  
 (ولا معقول على ما ينقلونه) من اوائهم ويعتقدونه (وانما هي خيالات فاسدة وتغوييات باردة يظهر  
 ضعفها باوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر \* القسم الثالث في العناصر وفيه \* مقاصد \* ثلاثة  
 عشر \* (الاول المتأخرون) من الحكماء (على انها اربعة اقسام \* خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع  
 الاحياز) اي اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغيرة له كان طالبا للمعبط (وهي  
 النار وهي حارة بالحس) حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة لمعبر الفلك (ويابسة لانها  
 تهني الرطوبات) عن الاجسام الملاقية لها (فان قيل أليس قسرت اليبوسة بعسر قبول  
 الاشكال وتركها والنار بخلافه) لانها (سهلة التشكل والترك فلما ذلك) الذي ذكرته  
 انما هو (فيما عندنا من النيران وهي مغلوقة بالهواء) فلذلك كانت سهلة القبول والترك (فلم  
 قلت ان النار البسيطة) التي عند المحيط (كذلك \* وخفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار  
 وفوق الاخرين وهذا) الاقتضاء (هو خفته المضافة) الى العناصر الاخرين وان كان  
 ثقيل بالنسبة الى النار وحدها (وهو الهواء) وانه (حار رطب بالطبع اي لو خلى وطبعه لاحس منه  
 بالكيفيتين وكذلك) الحال (في) الكيفيات المنسوبة الى (سائر العناصر وما يعرض له) اي للهواء



(من البرد) انما هو (لمجاورة الارض) والماء (وثقيل مطلق يطلب المركز) على معنى انه يقتضى انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في اى حيز كان من احياز العناصر المجاورة له طلبه (وهي الارض باردة يابسة ويحقة هما الحس وثقيل مضاف يقتضى أن يكون فوق الارض وتحت الاخرين وهذا) الذى ذكرناه هو (ثقله المضاف) الى العنصرين الاخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها (وهو الماء بارد رطب بالطبع) على ما مر من التفسير (وطبيعته الجود لا ت طبيعته البرد) وانه يوجب جودة لكن الشمس تذيبها) قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وما كان منها أطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو النصف المحكم الذى عليه الوجود قال المصنف (المنافضة) لما ذكرناه أن يقال (لم لا يجوز أن لا تكون اربعة بل الحق احد الاقوال التى تذكرها) الآن (اذ قيل) هي (واحدة) واختلفوا في تلك الواحدة (على خمسة اقوال الاول انما هي النار اشدة بساطتها) اذ لا جسم اصرف في طبيعته من النار و (اذ الحرارة) المفرطة التى فيها (مدبرة للكائنات ولا نها تحيل الغير الى طبيعتها وحصلت البواقي) من النار (بالتكاثف) فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة (الثاني) هي (الهواء لطوبته ومطاوعته للانفعالات) ولأنه ان الأصل يجب أن يكون مطاوعا للتغيرات (ويحصل) من الهواء (النار بالحرارة المطففة) فهي هواء لطيف الحرارة (والباقيان بالبرودة المكثفة) فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا (الثالث) هي (الماء اذ قبوله التخلل) بالحرارة (والتكاثف) بالبرودة (محموس) فحصل من تخلله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض (الرابع) هي (الارض وحصلت البواقي بالتطيف) الواقع على مراتب مختلفة (الخامس) هي (الجوالة وسطه بين الاربعة) في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضاً (وقيل) ليست واحدة بل (لابد من التعدد) فيها لأن التركيب في الكائنات يستدعي تعدد مائمه تركيبها (فاثنان على ثلاثة اقوال الاول) هما (النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفرقة والماء ارض محلله بالمزج) مع اجراء نارية (الثاني) هما (الماء والارض لاقتقار الكائنات الى الرطب لانفعال) وحصول الاشكال (و) الى (اليابس للحفظ) على الاشكال الحاصلة (الثالث) هما (الارض والهواء لمثل ذلك) فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشدة تكاثفه والنار هواء اشدة حرارته (وقيل) العناصر (ثلاثة هي الارض والماء والهواء لما مر) من اقتقار الكائنات الى رطب ويابس (والنار للحرارة المدبرة) وقد وقع في كلام الامدى الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم أن الثلاثة هي ما عدا النار (وقيل) اصول المركبات ليست اربعة او مادونها على ما مر بل هي (اجسام) وفي كلام الامدى جواهر (صلبة غير متجزئة لانهاية لها وقيل اصول المركبات هي (السطوح) لأن التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة (ولا يكتفى) في اثبات كون العناصر اربعة (ابطال بعضها) اى بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له (بالحجة بل لا بد) في اثباته (من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا) بطلان هذه الاقوال بأمرها (لكن) ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لقائل أن يقول (لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف) حينئذ فيما بينها الا في الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل (في الصفات) للقاء على المختار سلمنا انها اربعة) لكن لان سلم ما ذكر من احوالها بل نقول (فلم لا يجوز أن تكون) كلها (خفيفة طالبة للمحيط او) تكون كلها (ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت) في الاحياز (لتفاوتها في الثقل والخفة) فالانقل اسبق الى المركز من الثقل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذى يطلبه ألا يرى أن الاجسام الارضية المتشاككة في اصل الثقل تتفاوت احوالها بتفاوتها في مراتبها فيسب في الماء الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يسب وبعضها يطفو



عليه (ثم) نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة (لم يقد دليل على وجود ذرة النار عند المحيط) كما زعمتم  
 (وانما المشاهدة احتمالات تحدث لبعض الاجسام) الى النار (كما عند البراد والاحراق) لا يقال الشهب  
 دالة على وجودها لاننا نقول جازا أن يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة الادخنة المرتفعة الى النار  
 فلا يثبت وجود كرتها (وان سلم) وجود ذرة النار (فما الدليل على أن البسيط منها يصعب تشككه) حتى تثبت  
 ييوسة النار (وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف) تتصور (التجربة فيها) اما (افناؤها الرطوبات)  
 عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه (اقناء للاجزاء المائية) التي هي رطوبة  
 بمعنى البلل (ولا دليل فيه على الييوسة) الطبيعية (فان الهواء ايضا يعمل ذلك) الاقناء مع انه رطب  
 الجوهر (فان قلت ذلك) اي اقناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو (لما فيه من اجزاء نارية قلنا  
 فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك) اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يقضي الرطوبة ويخفف  
 الثوب المبلول (وبالجملة فلا يمكن انقطع به) اي بأن اقناء الرطوبة بمعنى البلل يدل على ييوسة المقنى  
 في ذاته لانه موجود بدونها كما في الهواء (وعليكم الدليل) الموجب للقطع به (وكيف) يقطع به  
 (وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف) في نفسه (بجبر ولا ييوسة ولا غيرهما من الكيفيات  
 ثم لانسلم أن الهواء حار) بل هو بارد بطبعه (وانما يستفيد الحار من اشعة الشمس) المنعكسة اليه  
 من الارض (فلذلك كلما كان) الهواء (ارفع) وابتعد عن الارض (كان اقل حرا) لضعف  
 الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حركته وظهور برده (حتى يصير زهريرا) في غاية البرودة  
 (فلم قلتم ان ذلك) البرد الشديد في الهواء (ليس له بالطبع) بل لمخالطة الاجزاء الرشيبة  
 المائية التي عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس (ولانسلم) ايضا (انه  
 رطب فانه) كما اتفقتم على أن مخالطة الرطب باليابس تفيد استمساكا (عن التشتت) والهواء  
 ليس كذلك (فان الاجزاء الترابية لا تلتصق بمخالطته) (ثم لانسلم أن طبيعة الماء الجمود ولو كان  
 كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره قطا) عند العاقل (أن جوهره يبرد الهواء)  
 المجاور له (فالبارد بالطبع) هو (الهواء و) اما (الماء) فانه (بطبعه لا يبرد ولا حار وكيف يجمعون بين  
 قولكم طبيعة الجمود مع القول برطوبته فان قلتم) لا منافاة بين القولين (لانه سهل التشكل) في نفسه  
 (اذ يكتفي في ذوبانه) الذي يظهر معه السهولة (ادنى سبب) من الحرارة فقل هذا الجمود لا يتأثر في الرطوبة  
 الجوهرية (قلنا) هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبيعته لسهولة له وذوبانه المستلزم لها  
 مستند الى امر خارج وان زنا عن هذا المقام قلنا (فلم قلتم ان سائر العناصر) كالارض (ليس كذلك)  
 اي قابلا للذوبان بأدنى سبب من الاسباب (غاية ما في الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها ولم تقع)  
 اصلا (لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم) وحينئذ جازا أن تكون الارض رطبة \* (المقصد  
 الثاني زعموا أن الارض كرية اما في الطول) اي فيما بين المشرق والمغرب (فلان البلاد) المتوافقة  
 في العرض او التي لا عرض لها (كلما كانت اقرب الى الغرب كان طلوع الشمس) وسائر الكواكب  
 (عليها) متاخرا بنسبة واحدة) وكذا الحال في الغروب (ولا يعقل ذلك) التأخر في الطلوع والغروب  
 بتلك النسبة (الا في الكرة وانما قلنا بذلك) التأخر (لانما لارصدنا خسوف القمر في وقت من الليل وجدناه  
 في بلاد شرقية مثلا آخر الليل و) وجدناه (في بلاد غربية عنها) اي عن البلاد الاولى (بمسافة معينة)  
 هي ألف ميل (قبله) اي قبل آخر الليل (بساعة و) وجدناه (في بلاد) اخرى (غربية عنها) اي عن البلاد  
 الثانية (بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة) والحاصل انه يوجد في هذه البلاد  
 الاخرى قبل آخر الليل بساعتين (وعلى هذا) القياس (فعلنا أن طلوعها) اي طلوع الشمس (على  
 الغربية متاخر) بنسبة واحدة لأن الخسوف المعين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية  
 قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين (واما في العرض) اي فيما بين الشمال والجنوب (فلان السالك



في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه (بحسب ارتفاعه فيه على نسبة واحدة) حتى يصير  
بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مخفية عنه (وتختفي  
عنه) الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه (والسالك) الواغل (في الجنوب بالعكس من ذلك  
واتما فيما بينهما) اي بين الطول والعرض (فلك كسب الامرين) فان السالك فيما بين المشرق  
والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قريب من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغلوه  
في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين  
اهما (واورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فأجابوا) عنه (بأنه كتضاريس صغيرة على كرة  
كبيرة فلا يقدح في اصل الكرية) الحسية المعلومة بما ذكر (فان اعظم جبل على وجه الارض نسبتة  
اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرهما ذراع) والصحيح كما مر أن يقال فان جبلا يرتفع  
نصف فرسخ الى آخره او يحذف لفظ الخمس (والاعتراض) على هذا الجواب أن يقال (هب  
ان ماد كرتم كذلك فمأقولكم فيما هو مغمور بالماء) اذ لا يتأتى فيه ذلك (فان قيل اذا كان الظاهر كريا  
فالباقى كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع) حينئذ (الى البساطة واقتضاها الكرة) الحقيقة (و) لا  
شك أنه (يمنعها التضاريس وان لم تظهر) تلك التضاريس (للحس) بسبب كونها في غاية الصغر واعلم  
أن ارباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم  
السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة \* (المقصد الثالث) قالوا (والماء)  
ايضا (كروي لوجوده) ثلاثة (الاول أن السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل اسفله) يعني انه يظهر عليه  
رأس الجبل أولا ثم ما يليه شيئا الى اسفله كأنه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة (وما هو الا  
استرقيب الماء) على هيئة حذبة الاستدارة (له) عن الرؤية (لا يقال الماء شفاف) لالون له (فلا يستره)  
كالهواء (لأننا نقول ذلك) الذي ذكرتموه انما هو (في الماء البسيط) الصرف (وهذا) الماء السائر  
(بخالطه) اجزاء (من الارضية ولذلك ملوخته) فله لون ما كسائر المياه المرئية لنا \* الوجه (الثاني)  
الماء المرقى الى فوق يعود كريا) وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل  
الكرة فدل على أن طبيعته تقتضي الكرية (وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقة والحس لا يعتمد  
عليه في مثله) بين ايضا (أن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء) اياه من جوانبه (او بدحرجة في الطريق  
او بسبب آخر) لانه (ثم انهم) اي المتسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون (يزعمون أن الماء انما كان  
فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاس في قلة الجبل  
وقعر البئر كما سبق وهذا) المبني عليه (لا يعطيه) اي لا يفيد الفرع الذي بنوه عليه لجواز أن يكون هنالك  
مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة الوجه (الثالث مثل ما تقدم في الارض  
من) تقدم (طلوع الكواكب وظهور القطب) وارتفاعه (و) ظهور (الكواكب) واختفائه \* (المقصد  
الرابع الارض في وسط الكل) اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم (لأن الكواكب في جميع  
الجهات) والجوانب من الارض (تري بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولائه) اي الثقل المطلق الذي  
هو الارض (في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب) الى السماء (قترى) الكواكب هناك (اكبر  
وفي بعض الجوانب ابعد) منها (قترى) الكواكب فيه (اصغر ونقول) نحن في رد ما ذكره (لم لا يجوز  
أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب) بفتح الجيم (له) اي لذلك القدر (محسوسا  
وهو) اي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب (مقدار غير قليل في نفسه)  
بل هو كثير \* (المقصد الخامس ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فان الخط الخارج من مركزها  
الى نقطة ما) على الفلك كمركز كوكب من الكواكب (و) الخط (الخارج من الباصرة) التي هي في حكم  
سطح الارض (وان كانا يتقاطعان) على تلك النقطة (ضرورة بزاوية حادة) من جانب الارض ثم يتقاربان



على زاوية أخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين  
 بينهما ما بعد بحسب نفس الامر (لكنهما موقعا لا يتفاوت في الحس) كأن أحدهما انطبق على الآخر  
 وصار موقعا واحدا (ولذلك) أي ولأن الأرض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك (كان  
 الظاهر والخفي من الفلك متساويين) وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الأرض  
 في حكم دائرتين متطابقتين مع أن مقدار نصف قطر الأرض واقع بينهما (يدل على ذلك) التساوي  
 (طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل) حتى يكون الظاهر اكبر (ولا بعد) حتى يكون الخفي اكبر  
 (وهذا) الذي ذكرناه انما هو (بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فلا رضى) بل لنصف قطرها  
 (عنده قدر محسوس ولذلك يختلف) في الحس (موضع الخطين المذكورين) في دائرة الارتفاع على  
 سطح الفلك الاعلى (فيكون الموضع الحقيقي للقمر) في تلك الدائرة (وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج  
 من مركز الأرض) مارا بمركز القمر (غير الموضع المرئي) له فيها (وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج  
 من الباصرة) مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس (لأن جمل التقاطع المذكور) وهو تقاطعهما  
 على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على مامر لكنهما معتبرة في الحس ههنا لقرب القمر الموجب  
 لكبر الزاوية (وذلك الاختلاف) في دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكلما كانت الزاوية اكبر  
 كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل (وهذا التفاوت يسمى اختلاف  
 المنظر ولا شك أن الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق منتهاه نحت فالخط الخارج من الباصرة)  
 منتهاه (اقرب الى الافق دائما وموضعه الحقيقي فوق المرفى ابدا) فلو فرض أن القمر على سمت الرأس  
 لم يكن له اختلاف منظر لا تحاد الخطين حينئذ واذالم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي  
 ابعد عن الافق واقرب الى سمت الرأس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع  
 قد يقتضى اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين  
 المذكورين فهما اذا وقعنا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما ما اختلافا بين الطولين الحقيقي  
 والمرئي واذا اختلفت القوسان الواقعتان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار  
 التقاضل بينهما ما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط السماء الزوية لم  
 يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لأن الدائرتين متحدتان حينئذ فتتحد النقطتان على فلك  
 البروج ويكون حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذالم يكن الكوكب عليها كان له  
 اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله (فاذا اعتبر) أي القمر (نازلا) والصواب أن يقال صاعدا  
 بأن يكون في الربع الشرقي من وسط السماء الزوية (كان) الطول (المرفى زائدا على منازل) والصحيح أن  
 يقال على الحقيقي (بذلك القدر) من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع  
 على ما صورناه (فيزداد) ذلك القدر (على) الطول (الحقيقي فيكون) الحاصل بالزيادة الطول (المرفى  
 او ينقص) ذلك القدر (من) الطول (المرفى فيكون) الباقي بعد المقصان الطول (الحقيقي) واذا اعتبر  
 صاعدا (بل نازلا بأن يكون القمر في الربع الغربي من وسط السماء الزوية) (كان الامر بالعكس)  
 مما ذكرنا يزيد ذلك القدر على المرفى ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرفى والسبب  
 في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو أن الموضع المرئي  
 اقرب الى الافق دائما مع أن توالي البروج من المغرب الى المشرق (وليس لشي من الكواكب الباقية  
 اختلاف منظر) فالتوايت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا (وربما يستخرج بالحساب شيء  
 يسير) غير محسوس من اختلاف المنظر (لشمس) وأما السفليتان فقد مر انه لم يعلم حالهما في اختلاف  
 المنظر (المقصود السادس الأرض ساكنة وقيل هاوية) أي متحركة (الى اسفل ابدافلا تزال) الأرض  
 (تدور في خلاء غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد) والنقل (الها بطر يبطه بيان تناسل الابعاد)



التي تصور حركة الجسم فيها (سيما عند من يطل الخلاء) وإيضالو كانت هابطة لوجب أن تصغر  
اجرام الكواكب كل يوم في حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوم اقرب الى الفلك فكان  
يزداد عظم الكواكب في الرؤية (وقبل انها تدور) متحركة (على) مركز (نفسها من المغرب الى المشرق  
خلاف الحركة اليومية) التي اعتقدها الجمهور (والحركة اليومية لا توجد) على هذا التقدير (وانما  
تتحيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من ذلك) بالقياس اليها (دون اجزاء الارض) اذ لا يتغير  
الوضع بينها وبينها فانما على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب  
المشرق كواكب كانت مخفية عنا بحدة الارض وخفي عنا بحدةها من جانب المغرب كواكب  
كانت ظاهرة علينا (فيظن) لذلك (أن الارض ساكنة) في مكانها (والمتحرك هو الفلك) فيكون  
حيثما متحركا من المشرق الى المغرب (بل ليس ثمّة فلك اطلس) حتى يتحرك بالحركة اليومية على  
خلاف التوالي (وذلك كراكب الدمنية) فانه (يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع  
اجزائها منه) يرى (السطح متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن) في مكانه اى  
ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض (وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه) كذا  
يرى (غيره) متحركا مع سكونه اوسا كنّامع حركته (من اموردنا مناها في غلط الحس وبطلوا ذلك) اى  
تتحركها على الاستدارة كما زعم هذا القائل (بوجه) ثلاثة (الاول أن الارض لو كانت متحركة  
في اليوم بديته دورة واحدة لكان ينبغي أن السهم اذ رمى الى جهة حركة الارض) وهى الشرق  
(أن لا يسبق موضعه الذي رمى منه بل تسبقه الارض) وذلك لأن الارض على ذلك التقدير تقطع  
في ساعة واحدة ألف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية  
حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض (و) ينبغي للسهم (اذا رمى الى خلاف) جهة (حركتها  
أن يمر) عن الموضع الذي رمى منه ويتجاوزه (بقدر حركته وحركة الارض جميعا) واما لازم باطل  
لاستواء المسافة التي يقطعها السهم (من الجانبين بالتجربة) الوجه (الثاني الجري رمى الى فوق  
فيعود الى موضعه) الذي رمى منه (راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق  
لكان) الحجر (ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان) الذي وقع فيه  
حركة الحجر صاعدا وهابطا (والوجهان ضعيفان لجواز أن يشايعها الهواء) المتصل بهامع  
ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما (في الحركة) كما يقولون بمشايعه النار للفلك فلا يلزم شئ  
من ذلك) فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الارض تبعالهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمى  
منه في الجانبين الا بحركة نفسه فينساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه  
الذي رمى منه بل ينزل راجعا اليه (وعندهم في بيان ذلك) وهو الوجه الثالث (ان الارض فيها مبداء  
ميل مستقيم) بالطبع (فلا يكون فيها مبداء ميل مستدير) فلا تكون متحركة على الاستدارة  
حركة طبيعية (والاعتراض عليه مع وجود ذلك المبدأ فيها وهو) اى وجوده فيها (مبنى على أن  
مالا ميل له) اصلا (لا يتحرك قسرا) والا كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهي لامعه (وقد عرفت  
ضعفه) في مباحث الخلاء كما اشير اليه في مباحث الميل (ثم لان سلم تناهيهما) اى تنافى الميلين حتى يلزم  
المناقاة بين المبدئين (لما بينا من اجتماعهما في الجهة والدرجة) المقصد \* السابع ما يوازي من الارض  
معدل النهار) اى الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية لمحيطه  
(يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين) على قوائم لمروره  
بقطبي المعدل وتلك المدارات (فيكون الليل والنهار) هنالك (في جميع السنة سواء) اتساوى قوسيهما  
الواقعة احدهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس  
في السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحسن به ولا يلتفت اليه (واما في غير



ذلك الموضع الذي هو تحت المعدل (فقط) الافق (المعدل بنصفين) لكن لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم يمتز احدهما بقطب الاخرى (فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في احد الاعتدالين في اول الليل والنهار يتساوى الليل والنهار ويقطع) الافق هذا (ما تسمى المدارات اليومية بنصفين) اى بقسمين (مختلفين اعظمهما) اى اعظم القسمين هو الظاهر (الذى) يكون في جهة القطب الظاهر) والحقى الذى يكون في جهة القطب الخفى (قالشمس في اى جانب كانت من جانبي الشمال والجنوب) (كان نهارهم) اى نهار الذين في ذلك الجانب الذى فيه الشمس (اطول من ليالهم وفي) الجانب (الآخر) يكون الاصح (بالعكس) فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين اطول (وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولاية) اى منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك به يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى شمال او جنوب ويسمى افقه مستقيما (وتسامت الشمس راس اهل البلاد التى هي عليه) اى على خط الاستواء (في السنة مرتين وهى) اى المساومة مرتين (عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان) مبداهما الاعتدالان (ويكون غاية بعده) اى بعد رؤسهم عن الشمس (عند كونها على الانقلابين فلهم شتاتان) مبداهما الانقلابان (وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها) شهر ونصف وكذلك الحال (في المواضع التى بين خط الاستواء ومدار الانقلابين) من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهى عند كونها في نقطتين من فلك البروج يساوى ميلهما في جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه وكذلك فصولهم ثمانية (الا ان الفصول لا تكون متساوية) في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فتكونان في حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم (وفي المواضع التى تحت الانقلابين تسامت رؤسهم) في السنة (مرة واحدة) وتكون فصولهم اربعة متساوية (وفيما جاوز ذلك لانسامت رؤسهم بل تقرب منها) في احد الانقلابين (وتبعد) عنها في الآخر فصولهم تلك الاربعة (وفي المواضع التى المدار الصيفى ابدى الظهور فيه لا تغرب الشمس) هناك (دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهى) اى هذه الدورة (حيث ما تكون الشمس في الانقلاب الصيفى) ولا يخفى علينا أن في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوى ابدى الخفاء فلا تطلع الشمس في سادورة واحدة بل تكون مدتها ليل على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كما ذكره بقوله (وفي المواضع التى المدار الصيفى ابدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها دورة واحدة) (فيكون الليل) حينئذ (اربعا وعشرين ساعة) على أن المدار الابدى الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يتخلو عن ركاكة (وفي المواضع التى يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان) قطبها (على سمت الراس تنطبق المنطقة على الافق اذ يتحد) حينئذ (قطبها وقطب الافق) وهما عظيمتان على كرة واحدة (فاذا مال القطب) اى قطب البروج بحركة الكل (الى الانحطاط) نحو الغرب (ارتفع) عن الافق (نصف المنطقة الشرقى وانحط) عنه (النصف الغربى دفعة) واحدة اذ حال افتراق القطبين تتقاطع العظمتان على النواصف واعلم أن المواضع التى يكون المدار الصيفى فيها ابدى لظهور والمدار الشتوى ابدى الخفاء هى بعينها المواضع التى يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها (وفي المواضع التى تجاوز هذه المواضع) المذكورة ولم تصل (الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة) يتوسطها الانقلاب الصيفى (ابدى الظهور) لا يغرب (وقوس) اخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوى (ابدى الخفاء) لا يطلع (وبينهما) من الجانبين (قوسان) اخرين يتوسطهما الاعتدالان (احدهما) وهى التى يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والى



يتوسطها أول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا (تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اي تطلع  
 أوائل البروج قبل أو آخرها) على الاستقامة (وتغرب أو آخرها قبل أوائلها) على الاعوجاج  
 (و) القوس (الأخرى بالعكس) اي تطلع معوجة وتغرب مستقيمة (وفي هذه المواضع الثلاثة) لفظة  
 الثلاثة أما زائدة أو أراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك  
 ولم يبلغ القطب (تكون الحركة اليومية حائلية) وتسمى آفاقها مائلة (وحيث يكون قطب العالم  
 على سمت الرأس) وذلك موضعان معينان على وجه الارض (ينطبق المعتدل على الافق لا يحاد  
 قطبيهما ولكون محوره) اي محور المعتدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارة بمركزه (فأما  
 على) سطح (الافق) هناك (تكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج)  
 وهو الواقع من المعتدل في جهة القطب الظاهر (فوق الارض دائما والنصف الآخر منها) تحتها دائما  
 ولا يكون هناك للكواكب ولا شيء من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل  
 بحركاتها الخاصة (فتكون السنة كلها يوما وليلة) لأن مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من  
 البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدةان تتفاوتان بسبب الاوج والخسوف فالتنهار  
 تحت القطب الشمالي أطول من الليل وتحت القطب الجنوبي أقصر (الآن الشمس تدور) بحركة الكل  
 (في أربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق) الذي هو المعتدل (الى أن تعود الى مثلها  
 اي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة (وترداد) الشمس (ارتفاعا) عن الافق (في ثلاثة اشهر) ويكون  
 غاية ارتفاعها بمدار الميل الكلي (و) تردد (المخطاطا) عن غاية الارتفاع نحو الافق (في ثلاثة اشهر)  
 اخرى ايضا (حتى تغرب وتكون تحت الارض ستة اشهر كذلك) اي يزداد انخطاطها عن الافق  
 في ثلاثة اشهر الى غاية الانخطاط التي هي الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلاثة اشهر اخرى حتى تصل  
 الى الافق \* (المقصد \* الثامن سبب الصبح ككرة البخار تتكيف بالضوء لأنها تقبل نور الشمس  
 كما تقدم) في آخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يبق  
 من قوس انخطاطها الا مقدار ثمانى عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار  
 الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح (والشفق مثله)  
 لكنه عكسه في أن أوله كآخر الصبح وآخره كما قوله هذا ما يليق بالكتاب وأما تصويرهما  
 على ما ينبغي فليطلب من موضع آخر (والجمرة التي توجد في أول الشفق وآخر الصبح) انما هي  
 (الكثافة) لا بخبرة في الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها اي تلك الزيادة في غلظ  
 البخرة (بقدر ربع دور الارض) كما يظهر بالتخيل الصادق (وتنقص) تلك الزيادة (في غيرها)  
 اي غير دائرة الافق شيئا فشيئا (حتى يكون) كثافة البخرة (بقدر غلظ البخار) كما بالنسبة  
 الى سمت الرأس (وهذا كرائه اعتبرها) اي كرة البخار (المهندسون فوجدوها) اي غلظها  
 (ستة عشر فرسخا) اوسبعة عشر \* (المقصد \* التاسع في الارض تلال وواد لا سبب خارجية  
 ومعدات متلاحقة لادبايةها) مستندة الى الاتصالات الفلكية التي لا تنهاى (فسال الماء بالطبع  
 الى الوهاد) والمواضع العائرة (فانكشف) عن الماء (التلال) والمواضع العالية بجزيرة بارزة  
 من وسط البحر (معاشا للنبات والحيوان) الذي لا يمكن أن يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف  
 هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء أن يكون معمورا فيه كسائر  
 اجزائها (ولم يذكر له سبب العناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن ان يكونها  
 وبقاؤها الا بذلك) الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء (وهذا) الذي ذكره (رجوع الى القادر  
 المختار) واستناد الفعل الى مجرد مشيئته (فان اختصاص جزء من البسيط) الذي هو الارض  
 (باستعداد دور جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات اليها) اي الى اجزائه (عما لا سبيل للمعتدل اليه)



في معرفة سببه (واذا كان) الشأن (كذلك) وهو انه لابد في الآخرة من الرجوع الى استناد الاشياء اليه  
 (فن طرح هذه المؤنات) التي تكلفوها (ووفق للاسترواح اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره  
 فأولئك هم المفلحون) عن الحيرة التي ربما تؤدي الى الضلالة \* (المقصود \* العاشر) قالوا في سبب  
 تكون الجبال ان الحز الشديد بعد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة وما يرى من ثوزار (اي  
 نموذج) له في كبر الحزامين ثم تواتر السيول الحادثة من الامطار (وتواتر) (الرياح العواصف تنحفر  
 الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا) بتزايد الانحطار من جوانبه شيئا فشيئا (حتى يصير جبلا  
 شامخا) قال الامام الرازي الاشبه ان هذه المعجزة كانت في سائر الزمان معجزة في البحار فحصل  
 فيها طين لزج كثير فتعجز بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت  
 فيها الجبال ومما يؤكده هذا الطين انما نجد في كثير من الاجرار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية  
 كالاصداف والحيتان (ولا يخفى ان اختصاص بعض) من اجزاء الارض (بالصلابة وبعض) آخر منها  
 بالرخاوة مع استواء النسبة (اي نسبة تلك الاجزاء كلها) (الى الفلكيات) التي زعموا انها المعدات لها  
 قطعها (اي جزما لا يشوبه شبهة) (للمجاورة والملاصقة) الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة  
 (يستدعي سببا) مخصصا (وعنده) اي عند هذا الاستدعاء (يقف العقل ويحمله) اي يحيل  
 ذلك الاختصاص (على سبب من خارج) هو الفاعل المختار (فليت شعري لم لانفعل ذلك أولا)  
 حذفا للمؤنة (نعم لا يبعد ان يكون ذلك) اي تكون الجبال ونظائره من اسباب تكونها  
 (بارادة الله تعالى عند من يقول) من الملمين وغيرهم (بالوسائط لا عندنا) اذ الكل مستند اليه ابتداء  
 فلا يتصور واسطة حقيقية على رأينا \* (المقصود \* الحادي عشر) العناصر الاربعة تقبل التكون  
 والفساد اي تتحاج صورة ذلك العنصر (وهو معنى الفساد) (وتلبس صورة عنصر آخر) وهو  
 معنى الكون (فينقلب كل) من الاربعة (الى الآخر) الذي هو أحد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات  
 اثنتي عشرة (بعضها) يتقلب الى بعض آخر (بلاوسط وهو كل عنصر يشارك) عنصر آخر  
 في كيفية واحدة من كيفيتيه التين هما من الكيفيات الاربعة (ويختلف في كيفية) اخرى منهما  
 (فينقلب الارض والماء كل) منهما (الى الآخر ابتداء لا اشتراكهما في البرد) وان اختلفا في البرودة  
 (وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل) من طلاب الاكبر (الاجبار مياها سائلة) فانهم يتخذون مياها  
 حارة ويجعلون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية (ويتقلب في بعض المواضع الماء حجرا  
 صلبا كعين سيهكوه) وهي قرية من بلاد مراغة وماؤها يتقلب حجرا مرصا وعين غيره من المواضع  
 (وكذلك الماء والهواء) يتقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لا اشتراكهما في الرطوبة) وان كانا متماثلين  
 في الحرارة (كما يصير الماء هواءا بالتسخين وهو معنى الانشغاف) في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس  
 (و) كما يصير (الهواء ماءا بالتبريد كفي ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد) فانه يحدث على ظاهره (حيث  
 لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقة) بينهما فانه تركبه  
 قطرات منه (وايس ذلك لان الماء ينتقل اليه) بالرشح (لانه لا يصعد بالطبع واذلو كان كذلك كان  
 باطن الطاس اولى به من ظاهره) وايضا الترشح على سبيل التصاعد انصب بالماء الحار (وكذلك النار  
 والهواء) يتقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لا اشتراكهما في الحرارة) وان اختلفا في البرودة  
 (كما يصير الهواء نارا في كبر الحدادين) بالالحاح في النفخ مع سد المنافذ (ثم تنطفيء) النار (فتصير هواءا)  
 فهذه ست انقلابات بلاوسط بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيها (وبعضها) يتقلب الى بعض  
 آخر (بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين) معا (كالماء والنار والهواء والارض فانه لا يتقلب الماء  
 نارا ابتداء) لشدة تخالفهما (نعم قد يتقلب هواء ثم نارا) بأن يتقلب ذلك الهواء الى النار (وعليه فقس)  
 انقلاب النار ماءا وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بأن ما ذكره يقتضي أن يتقلب كل







(الثالث عشر طبقات العناصر سبع أعلاها) الطبقة (الآرية الصرفة ومخبرها ماس لمعرفت  
القمر ويحمله) أي تحت الأعلى المذكور طبقة (نارية مخلوطة من) النار (الصرفة و) الأجزاء  
(الهوائية) الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الأدخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات  
الأذنان والنيازل وما يشبهها (ثم) الطبقة (الزهريرية وهي الهواء الصرف) الذي يرد بمجاورة  
الأرض والماء ولم يصل إليه أثر انعكاس الأشعة والمنهور أن هذه الطبقة منشأ السحب والرع  
والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا (ثم) الطبقة (البحارية وهي الهوائية المخلوطة  
مع المائية ثم) الطبقة (التربة وهو ما فيه أرضية وهوائية ثم) الطبقة (الطينية وهي أرضية مع  
مائية ثم) الطبقة (الأرضية الصرفة) التي هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لأنه مع  
الأرض ككرة واحدة وفي طبقات العناصر أقوال مختلفة لأفائدة في الاستقصاء عنها (القسم الرابع  
في المركبات التي لها مزاج وهي الأكثر) من المركبات لأن ما لا مزاج له منها قليل بالقياس إلى ما له مزاج  
(وهو) أي هذا الأكثر (ينقسم إلى ماله نفس) أمانباتية أو حيوانية (وإلى ماله نفس له) وهو المعدنيات  
(وفيه ثلاثة فصول \* الفصل الأول في المزاج وفيه مقاصد) أي مقصدان \* (الأول قالوا الصورة  
الجسمية) أي الصورة الحادثة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية (تفعل أولا في مادتها)  
التي حلت هي فيها (ثم في مادة ما يجاورها) فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال  
في سائر الكيفيات وباقي العناصر (فالمجاورة شرط للتفاعل) الواقع بين الأجسام الأبرى أن النار  
لا تسخن إلا ماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة إليها فإذا حصلت المجاورة بلا مماسة أمكن  
التفاعل بين الجسمين (وابلغ من ذلك) التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة (ما كان) أي التفاعل الذي كان  
(بالمماس) التي هي الغاية في المجاورة (والمماس إنما يكون بالسطح و) لا شك في أنه (كلما كان السطوح  
أكثر كانت المماسات) بها (أتم وذلك) أي تكثر السطوح (انما هو بحسب تصغير الأجزاء) إذا تحققت  
ما صورناه لك فنقول (العناصر المختلفة الكيفية) التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة  
(إذا انصغرت أجزاءها جدا واختلطت) اختلاطا تاما (حتى حصل التماس) الكامل (بين أجزائها  
فعمل صورة كل) منها (في مادة الآخر فكسرت منه صورة كفيته) المضادة لكيفيتها (حتى نقص)  
العنصر البارد بفعل صورته (من حر) العنصر (الحار فتزول تلك الكيفية) التي هي الحرارة الشديدة  
عن ذلك الحار (ويحصل) له (كيفية حرا أقل تسير) هذه الكيفية الحاصلة بل محلها (بالنسبة  
إلى الحار وتسمى بالنسبة إلى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما) أي بين الحرارة الصرفة والبرودة  
الصرفة فإذا قيست إلى أحدهما عدت من الأخرى (وكذلك ينقص) العنصر الحار بفعل صورته  
(من برد) العنصر (البارد فيحصل) له (برد أقل) مما كان (كما قلنا فإذا اشتد التأثير) من الجانبين (حتى  
حصل في جميع الأجزاء) من العنصر الحار والبارد (كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة  
من الدرجات الغير المتناهية بالقوة) لا بالفعل أعني الدرجات (التي هي بين غاية الحار وغاية البرد) أي  
هي واقعة بين هاتين الغائتين (وحصل التشابه بينهما) أي بين الأجزاء المذكورة (في نفس الأمر)  
بأن تكون أجزاء العنصر البارد موافقة في الكيفية لأجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون  
التشابه حينئذ بحسب ادراك الحس فقط كما أشار إليه بقوله (لأنه لا مجاورة يحس منها كيفية متوسطة  
وان كان كل واحد منهما باقيا على صرافته) في كفيته كما يقول به أصحاب الخليط وقس على ذلك حال  
الأجزاء الرطبة واليابسة فإذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسط ما بين الكيفيات الأربع  
(فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع) المؤدى إلى الكيفية المذكورة (يسمى  
امتزاجا) واختلاطا امتزاجا (فخذ المزاج) بناء على ما تقرر (بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل  
عناصر متصغرة الأجزاء) المتماس (بحيث تكسر صورة كل) منها (صورة كيفية الأخر) قال الامام الرازي



لا شبهة في أن الشيء لا يوصف به ونه مشابه لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب متميز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا أن تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع الماعول لزم أن تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو محال وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم أن يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو أيضا باطل فوجب أن يكون الكاسر هو الصورة التي هي مبادئ الكيفيات وأما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط (ولاشكال عليه) اى على ما قالوه (من وجوه) اربعة (الاول لانسلم أن التفاعل) بين الاجسام (لا يكون الا بالتماس) بل قد يكون بلا تماس (كما تؤثر الشمس فيما يقابلها) من الارض بالسحج والاضاءة (ولاتماس) بينهما مع أنها لا تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما (والمبصر ليس في الباصرة قطعا) مع أنه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجوز بأن الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجدان الا بالتلاق والتماس (لا يقال المدعى في التفاعل) بلا تباور وتماس (وفيما ذكرتم من صورة التقص) لا تفاعل اذ (الفعل من جانب واحد) فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضو الشمس لم تؤثر في الشمس شيئا اصلا وكذا المرقى اثر في العيز ولم تؤثر هي فيه قطعا (لا نقول الغرض) مما ذكرناه (انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقة كما نراه من جانب واحد وانه) اى ما ذكرناه (يفيد هذا القدر وهو يكفينا) وفي المباحث المشرقية الصواب أن يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال لكلام انما وقع في اجزاء المترج وهي لا محالة متلاقية ويشاهد ايضا أن بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر عنه الا بالتلاق والتماس فلا يتجه أن يقال لم لا يجوز في العقل تأثير عنصر في آخر من غير ملاقة ومماسية فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدد بل الحق أن التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرا \* الوجه (الثاني لم قلتم ان ثمة صوراً غير الكيفيات هي القائمة ولم لا يجوز أن تكون الاجسام متجانسة) اى مقابلة في الحقيقة (و) يكون (الاختلاف) بينها (بالاعراض) الخارجة عن حقيقةها (دون اصور) المقومة لها فلا تكون لها اصور سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هي القائمة لأمرها مغايراتها (فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تستد وتضعف دون الصور فان كون الشيء ماء او نارا لا يقبل ذلك) اى الاشتداد والضعف فلا يجوز أن تكون كيفيات الاجسام صورها (قلنا امرات الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثمة مرتبة معينة) من تلك المراتب (هي النارية وما دون ذلك) اى مرتبة اخرى معينة دون الاولى (هوائية) الوجه (الثالث) أن يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ (الصورة انما تفعل) اى تكسر كيفية غير مادتها (بواسطة الكيفية) القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها (فتكون الكيفية شرطا في التأثير فلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة منه كسرة) وذلك لان الانكسارين لا يجوز أن يكونا متعاقبين والا فقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب أن يكون مع الشروط فتوجد الكيفيتان الصرقتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار (وانه محال) لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لاننا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيةها \* الوجه (الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كسر) الحار (من برده ومن المحال أن يقال للماء صورة فوجب الحرارة) وتكسر البرودة بل ليس للماء من الاصورة واحدة (فلم أن الفاعل) لكسر البرودة (هي الكيفية)



دون الصورة (فان قيل نحن نطلق عليها) اى على الصورة (الفاعل مجازاً) لاحقية فانها ليست موجودة  
للكيفية المنكسرة (وانما ذلك) اى الحاصل من الصورة (اعداد) لمادة المجاور لقبول الكيفية  
المنكسرة (و) اما (الكيفية) المنكسرة (المتوسطة) فانها (تفيض) على المركب (عن مفيض هو لمبدأ  
القياس) المسمى عندهم بالعقل الفعال (والمعقد ينافى لاثراً) الصادر من الفاعل بتوسط اعداده  
(كالحركة والحصول في الطرف) من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما  
وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة لعدم مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن  
تقتضيها بالذات فان هذا هو من المناقاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لمواد ما يضافها لم يلزم  
منه محال مما ذكر اذا المعقد لا يجمع الاثر (قنا فالنزاع) على هذا التقدير (عائد الى ان المبدأ فاعل  
مختار) فلا حاجة الى اعداد (او موجب بالذات) فيستوقف تأثيره على الاعداد (وسبق الدلالة  
على انه فاعل مختار) فيبطل القول بأن الصورة والكيفية معدة لاصدور المزاج عن المبدأ (تنبه على  
مذاهب في المزاج) مخالفة لما مر (الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة) يعنى أن العناصر اذا  
امتزجت وافعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى أن يخلع صورها فلا يبقى لشي منها صورته  
المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة  
بين الصور المتضادة التي للبساط (بل يلبس صورة نوعية لمركب) اى ليست الصورة الملبوسة  
صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب  
الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقاً لكنه يخالفهم في بقاء صور البساط في المركبات ذوات  
الامتزجة ويرد عليه أن ما ذكره فادما وكون لا مزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها  
(ويبطله) ايضا (ما حكيناه من حكايات القرع والانبى لان اختلاف ما يظهر فيه) اى في المركب  
(من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها) اى في تلك الاجزاء يعنى انا اذا وضعنا فيهما المركب  
كقطعة لحم مثلاً تمير الى جسم مائى متقاطر والى كلس ارضى لا يتقاطر فدل ذلك على أن الاجزاء التي  
في المركب مختلفة في استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطراً او غير قاطر  
(وهو) اى اختلاف الاستعداد (دليل اختلاف المائى) لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم  
يدل على اختلاف الملزومات وانما لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البساط في المركبات  
والا لم نخل اليها احترازاً عن أن يقال انها تكونت بتأثير الحرارة لانها كانت فيه (فار قيل) اذا كان  
جوهر البساط باقياً في المركب كانت النار موجودة فيه لـ لـ انها مقترنة في حرارتها والصورة  
النوعية للمركب كالجمعية مثلاً حاصلة في جميع اجزائه فتكون النار التي عرض لها فتور في المركب  
قد صارت لها واذا جاز ذلك (فليجز في النار الصرفة) المنفردة عن اخواتها (أن تحدث لها الكيفية  
المتوسطة) اى الحرارة المقترنة (فتصير لها) فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور  
النوعية التي للمركبات (فلنا المزاج) اى التركيب (شرط فيه) اى ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة  
المقترنة كافي في حصول تلك الصورة النوعية بل لابد مع الاستحالة من التركيب على أن هذه اشبهة  
واردة عليكم ايضا لان خلع البساط صورها ولبسها صوراً اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها  
الى حد معين فن الجائر أن ننتهى كيفية كل واحدة منها حال افرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها  
صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفتر لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب \*  
المذهب (الثاني) وقد يجعل هذا مذهباً ثانياً نظراً الى تفصيل المذهب الاول كما اثرننا اليه  
(القول بالحليط وهو أن المركبات موجودة بالفعل وقد يجمع اجراء منها فيحس لها قدر والا فلا يحس)  
فان القائل بالحليط يزعم أن في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخنطة واجزاء  
على طبيعة الذرة وهكذا وهي متصغرة مختلطة جداً فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على



تلك الطبيعة فليس هذا لتغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستحل في كفيته  
 بل كان فيه اجزاء نارية كائنة فبرزت بملافة النار وذهب جماعة الى أن الاجزاء النارية لم تكن  
 كائنة بل ضدت في الماء من خارج فهو لاء اصحاب الغشوش والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز  
 وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبنى على القول بهما أما على الاول فلان حصول  
 المزاج باستحالة الاركان كما عرفت وأما على الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثر بل تتكون ههنا \*  
 (ان قصد \* الثاني في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بينها المخل والاضعال اربع  
 الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من  
 البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار  
 عند الامتزاج (فالمقادير منها) اي من الكيفيات الاربع (الحاصلة في المركب ان كانت متساوية)  
 بحسب اقسام محالها (متقاومة) في انفسها بحسب الشدة والضعف (حتى يحصل منها كيفية  
 عديمة الميل الى الطرفين) المتضادتين (فتكون) حينئذ (على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي)  
 فقد اعتبر فيه تساوى البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبنى على تساوى ميول  
 بسائطه ولا يتفيه من تساوى كميته لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالباً في الميل وليس هذا  
 وحده كافياً في ذلك التساوى لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كافي الماء  
 المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد  
 اشد واقوى من ميل الاول وبما يكتفي فيه باعتبار تساوى الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان  
 ذلك هو الموجب لوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينهما (قالوا وانه لا يوجد)  
 في الخارج (اذا حراؤه متساوية) في الميل الى احيازها متقاومة (فلا يقسر بعضها بعضاً على  
 الاجتماع) لا امتناع أن يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضها اخر منها (وطبائرها  
 داعية الى الافتراق) بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة (فيحصل اه فراق قبل حصول الفعل  
 والافعال فانه حادث يستدعي مدة) معتد بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف  
 الافتراق الذي يكفيه ادنى حركة مع كونه موجوداً في كل آن من زمانها (فلا يحصل بينهما مزاج) لتوقفه  
 على حصول تلك الحركة وحدوثه عند اقتماعها (والجواب أنه ربما تقع الاجزاء) لاسباب خارجية  
 (بحيث تكون المائلة الى العلو) كالنار والهواء (في جهة السفلى وبالعكس) اي وتقع الاجزاء المائلة  
 الى السفلى كالارض والماء في جهة العلو (فتتبع) الاجزاء وتتقاوم لتساوى قواها في الميول  
 وتبقى مجمعة (فيحصل المزاج) بتقاءها (نعم يندر) وجود (ذلك) المعتدل ولا يكون باقياً مستقراً اما  
 لسرعة التبدل او لسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض (واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع  
 قد يكون لفصل كاصل الاجتماع) الذي لا بد له من مقتض سوى الاجزاء (اذا السبب) لبقاء  
 الاجتماع (غير منحصري غلبة عنصر) وهو ظاهر (ثم قالوا وما ليس معتدلاً حقيقياً ان غلب عليه من  
 الاجزاء) في الكمية (و) من (الكيفيات) في الشدة (ما ينبغي له) ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة  
 الغالبة في الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لطيمه (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود  
 وليس مشتقاً من التعادل الذي هو التساوى بل من العدل في القسمة على معنى انه قد توفر على الممزج  
 من العناصر القسط اللائق به في مزاجه (والا) اي وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي  
 (فغير المعتدل وكل من القسمين) اي المعتدل الطبي وقسيمه (ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد  
 يعتبر بالنسبة الى) امور اربعة (النوع والصنف والشخص والعضو) يعتبر (كل) من هذه الاربعة  
 (بالنسبة الى الداخل) نارة (و) الى (الخارج) اخرى (فلكل نوع) من المركبات المزاجية (مزاج لا يمكن  
 أن توجد صورته النوعية الامعة) وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد



التنوع الواحد كالانسان مثلاً متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق (بل له عرض) فيما بين  
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة (ذو طرفين) افراط وتفريط (اذا خرج عنه لم يكن ذلك  
النوع فهو اعتداله) النوعي (وأليق امرجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه) فالمزاج الحاصل  
لبدن بدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والجمار وغيرهما  
وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شيء من هذه الامزجة مات (وله) اي ولكل  
نوع (ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض) اي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج  
العريض النوعي (هو أليق الامزجة الواقعة) في ذلك العرض (به وبه يكون حاله فيما خلق له) من  
صفاته وآثاره المختصة به (اجود) ما يتصور منه (وذلك اعتداله) النوعي (بالنسبة الى ما يدخل فيه  
من صنف او شخص) فالاعتدال النوعي المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون  
حاصلاً لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجوديته  
كحالاته ولا يكون حاصل الا لأعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون ايضاً حاصل الا  
في اعدل حالاته (وعليه) اي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي (قس الثلاثة الباقية) فالاعتدال  
الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لا تقاب صنف من نوع مقيس الى امرجة سائر اصنافه وله  
عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف  
وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو أليق الامزجة الواقعة  
فيما بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصل الا لأعدل  
شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي  
بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجوداً سليماً وهو اللائق به مقيساً  
الى امرجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضاً عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة  
الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال الهضوي مقيساً الى الخارج  
ما يلائق به وجود العضو سالماً وهو اللائق به دون امرجة سائر الاعضاء وله ايضاً عرض الا انه ليس  
بعضاً من العرض الشخصي ومقيساً الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله  
واكمل ازمائه (واما غير المعتدل فلا نه امان يكون خارجاً) عما ينبغي (في كيفية) واحدة (ويسمى  
البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او) يكون خارجاً عنه (في كيفيتين غير متضادتين  
ويسمى المركب وهو) ايضاً (اربعة حار ورطب وحار يابس وبارد ورطب وبارد يابس واما الحار البارد  
مثلاً او الرطب اليابس) اي خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين (او اجتماع ثلاث) او اربع  
من تلك الكيفيات (فلا تصور) اذ يلزم اجتماع المتضادين (لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء  
حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو اخر مما ينبغي وبارد منه) وقس على ذلك الاجزاء  
الرطبة واليابسة والازدواج العقلية (لا ناقول الاعتبار) فيما ليس معتدلاً طبيياً انما هو (بالكيفية  
المتوسطة وميلها الى احد الطرفين) المتضادين (وذلك) اي ميلها (لا يكون الا الى طرف واحد) منها  
(ضرورة) اي اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغي فاما أن تميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب  
البرودة فقط اذ ميلانها اليهما معاً محال بديهة وكذلك الحال في الرطوبة واليبوسة (واما الاجزاء  
فلا عبرة) فيما نحن فيه (بعدد ما مقدارها) بل مداره على النسبة بينهما (واذا كانت) الاجزاء (الحارة  
ضعف الباردة اي عدد كان فالمزاج واحد) فاذا فرض أن الاعتدال الطبي مبني على هذه النسبة  
فلا حزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلاً وكذا اذا كانت الحارة عشرين  
والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من أن المعتدل  
هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين



كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وحينئذ بطل ما توهمه الكاتب من أن الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية ثم انه ادعى أن الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر اقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقي اعتبر فيه تساوى الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هنالك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اكتفى في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوى في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في ثمانية ايضا (تنبه انفقوا على ان يعدل انواع المركبات اى اقربها) بحسب المزاج (الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان) لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا يخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واغنى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب (واختلفوا في عدل الاصناف) من نوع الانسان (فقال ابن سينا) عدل اصنافه (سكان خط الاستواء لتساوية احوالهم في الحر والبرد) وذلك لتساوى ايلهم ونهارهم ابدان فكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاشياء الاخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به حال اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى وهنالك حركتها في الميل عن المعتدل اسرع ما يكون فلا تستد حرارة صيفهم ولا تبعده الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الميل الكلى فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذ لم تعرض هنالك اسباب ارضية مضادة كالجبال والصحار (وقال الامام الرازى هم سكان الاقليم الرابع لانارى اهله احسن ألوانا واطول قدودا واجود أذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك) المذكور من الكمالات البدنية والنفسية (يتبع المزاج) واعتداله فيكون مزاجهم عدل (قلنا) ما ذكرته (تابع للاعتدال بمعنى آخر) هو الاعتدال الطبى لا الاعتدال الحقيقي الذى كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشئ لان مزاج الانسان كما مر اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء اكثر توفا لما ينبغي للمزاج الانسانى كان اقرب اليه واعدل لا محالة (ثم قول) الامام (انارى بلاد اعرضها بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم شتاء خط الاستواء) في بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيفهم في غاية الحر فكذلك شتاء خط الاستواء) يكون في غاية الحر (فطنت بصيفهم) وشتة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانها من اهل الرنج والحبشة وشتة جمودهم (والجواب ان ذلك) الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا (وقد يكون بواسطة اوضاع) واحوال (ارضية قائمات) في التسخين والتبريد (بانواع \* الاول المنخفض) من الارض (اخر) من المرتفع (لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح) فيه (بجمل من المرتفع \* الثاني الجبل) المجاور للبلاد (بمعنى الشعاع بعكسه) كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب (وقد ينعكس) كما اذا كان في جانب المشرق (وقد يعكس) الجبل (الريح وقد ينعكس) فيختلف بذلك حال الحر والبرد \* (لثلاث الصرافان مجاورته ترطب) قطعا (ثم قد يسخن) البحر (بصقلته وانعكاس الاشعة) منه (وقد يبرد اذا كان شماليا) اذ قد يكتسب الشمال منه بردا \* الرابع التربة والسجة والكبريتية والراجية تسخن والصحريه والرمليه تحفظ الحر والبرد \* الخامس الرياح فالشمال تبرد) لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه مجمدة وتحتنف ايضا ليوستها اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب لا تخالطها الا بحيرة كثيرة (والجنوب تسخن) وترطب بعكس ما مر (والقبول والدبور بين بين \* السادس مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها) من المعادن (تؤثر) في الهواء تأثيرا يناسبها \* (السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة) من اجتماع كواكب فيه تقتضى سخوتها او برودتها (و) الاوضاع (الحادثة في كل وقت) بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها وذكر في كميات القانون أن من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل أن يجتمع كثير من الدراري



في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما تسامته من  
 الرأس او تقرب منه (واذا كان ذلك) الذي ذكرناه (محملاً بطل الاستدلال) لجواز أن يكون الحر  
 في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم أن يكون  
 شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خالياً عن الاسباب المذكورة (ثم لا مانع) من جهة العقل  
 (أن يوجب) في بعض المواضع التي ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع (بعض هذه الامور)  
 اي بعض الاوضاع الارضية (اما مفردة او مركبة ما هو) اي مزاجاً صنفياً هو (اعدل من الاثنين)  
 اي مزاجي سكان الاستواء والاقليم الرابع \* ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل  
 الأشخاص واعدل الاعضاء بقوله (وتعرف) انت على قياس اعدل الاصناف (ان اعدل الأشخاص)  
 النوعية (اعدل شخص من اعدل صفوف) اما (اعدل الاعضاء) فهو (عندهم الجلد سيما) الجلد الذي  
 (للانملة سيما) الذي (للسبابة ولدان حكم) جلد انملة السبابة او جلد الانامل (طبعاً في الفرق بين  
 الماموسات والحكم ينبغي أن يكون متساوي الميل الى الطرفين) ليحكم بالعدل (ولا يخفى) على الفطن  
 (ان شيئاً من ذلك) الذي ذكره من حال الجلد (غير يقيني) اذ دلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم  
 اقناعي (واعلم أن كلامي) الامزجة (الثمانية) الخارجة عن الاعتدال (قد يكون مادياً) بأن يغلب على  
 البدن خلط يغلب عليه كيفية فتخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كأن يغلب مثلاً عليه  
 البلمغ فتخرجه الى البرودة والصفراء فتخرجه الى الحرارة (وقد يكون ساذجاً) بأن يخرج عن الاعتدال  
 لا بمزاجية خالط نافذ فيه بل بأسباب خارجية اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس (وقد يكون)  
 كل واحد منها (جلبياً) خلق البدن عليه (وعرضياً) عرض له بعد اعتداله في جبلته \* (الفصل الثاني)  
 فيما لا نفس له من المركبات المزاجية (وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين منطوقة) اي قابلة لضرب  
 المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تنقرق بل تلبس وتنفع الى عدةها فتنبسط (وغير منطوقة) اي لا تقبل ذلك  
 (اقسم الاقول المنطوقة وهي الاجساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد  
 والنحاس والمارصيني (المتكونة من اختلاط الزئبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة  
 فان الزئبق بخارية اي مائية صافية جداً خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث  
 لا ينفصل منه سطح الا ويغشاها من تلك البيوسنة شيء فذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصاراً  
 شديداً بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة  
 سطح ترابي حاصر للماء كالغلاف له بحيث تبقى القطرة على شكلها في وجهه التراب واذا تلاقى قطرتان  
 منهما فربما ينخرق الغلافان ويصير الماءان في غلاف واحد ويبقى ابيض الزئبق اصفاء المائية ويبقى  
 الارضية ومما رجة الهوائية والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمرها شديداً بالخر حتى حصل فيها  
 دهنية ثم انعقدت بالبرد (وتختلف) هذه السبعة باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف  
 فانهم ان كانوا صافيين وتم الطبخ) اي انطباخ الزئبق بالكبريت (فان كان الكبريت) مع صفائه وبقائه  
 ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة) لطيفة غير محترقة (فهو) اي الحاصل (الذهب  
 وان) كانا قبيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة ~~الزئبق~~ (عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو المارصيني  
 وكأنه ذهب فبح) اي فيء لم يبلغ تمام النضج (وان كان) الزئبق صافياً والكبريت ردياً محرقاً فهو النحاس  
 وان كانا) اي الزئبق النقي والكبريت الردي (غير جدي المخالطة فالرصاص وان كانا) معاً (رديين  
 فان قوى التركيب بينهما والاتساق هو الحديد والا) اي وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما (فهو  
 الاسرب) وبسمى الرصاص الاسود (وانت خبير بان القسمة غير حاضرة) لجواز أن يكونا صافيين  
 مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وأن يكون الكبريت صافياً والزئبق ردياً او بالعكس  
 ولا يكون الكبريت محرقاً الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية (وان التكون) اي تكون الاجساد منها



(على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ولا يرجح فيه الا الحس والتحمين) بامارات ضعيفة مثل  
قواهم يدل على أن الزيتق عنصر المنطوقات انها عند الذوبان تكون مثل الزيتق أما الرصاص  
فظاهر وأما غيره فلانه عند الذوبان زيتق احر ويدل عليه ايضا أن الزيتق يعلق بهذه الاجساد  
وانه يمكن أن يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكبر يعقدون الزيتق  
بالكبريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية  
(وان سلم) تكونها منها وانه على هذا الوجه (فتكونها) من غيرهما او منهما (على غير هذا الوجه  
مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكمياء لهم في الاجساد) السبعة (والارواح) التي  
تفيد الصورة الذهبية والفضية (تفنن) لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزيتق (والكل  
عند النفاذ المختار) بلا حيلة على شئ مما ذكره كما مر مرارا (انقسم الثاني غير المنطوقة) من المعادن  
(وعدم انطرافها المألين) وفراط الرطوبة (كالكاليتق) ولا وحيثما أن تدخل بالرطوبات كالاملاح  
والزاجات اولاً) تحصل (كالطلق والرنيخ) وفي المباحث المشرقية أن الاجسام المعدنية اما قوية  
التركيب وحيثما أن تكون منطوقا وهو الاجساد السبعة او غير منطوق اما بغاية رطوبته كالزيتق  
اولغاية يوسسته كالساقوت ونظائره واما ضعيفة التركيب فاما أن تدخل بالرطوبة وهو الذي يكون  
ملحى الجوهر كالأرج والوشادر والشب اولاً تحصل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت  
والرنيخ وفيه ايضا أن الاجساد السبعة متشاركة في أنها اجسام ذاتية صابرة منطوقة فالذائب  
يميزها عن الاكلام والاحجار التي لا تذوب والصابر عما يذوب ويتجزئ كالشمع والسير والمنطوق  
عم ليس بمنطوق كالزجاج والميناء فان قبل الحديد لا يذوب وان كان يلين فلنا يمكن اذابته بالحيلة  
ويعتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والزرانة والفضة بالبياض والزرانة بالقياس الى ما سوى  
الذهب \* (الفصل الثالث \* في المركبات التي لها هس وفيه مقدمة وثلاثة اقسام \* المقدمة  
في تعريف النفس وهي ثلاث \* الاولى) النفس (النباتية وهي كمال ازل الجسم طبيعي الى من حيث  
يتغذى وينمو فالكال جنس) يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا  
اول ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير في حده ذاته الا بها  
واما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الابيه ويسمى كمالا ثانيا (وبأول يخرج)  
عن الحد (الكالات الثانية) المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه (كتوابع) الكمال (الاول) المحصل  
للنوع (من العلم والقدرة) وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها (وبالجسم  
يخرج) عنه (كمال المجردات) اي منوعها (وبالطبيعي يخرج) الجسم (الصناعي) اي يخرج صور  
الاجسام الصناعية (كالسري والكري) فان صورتها لا تسمى نفسا (وبالآتي) يخرج  
(العناصر) اي صورها (اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات) وكذلك الصور المعدنية فلفظ آتي  
يجوز رفعه على أنه صفة لكمال اول اي كمال ذو الة ويجوز جره على أنه صفة لجسم اي جسم مشتمل على  
الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآتي أن يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل وان  
يكون ايضا اقوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هي القوى وتوسطها  
الاعضاء (وممن من رفع طبيعي صفة لكمال احترازا عن الكمال الصناعي) فان الكمال الاول  
قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السري والصندوق وقد يكون طبيعيا لا مدخل اصنعه  
فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة لكمال الاول هكذا النفس كمال  
اول طبيعي لجسم آتي وزعم أن الكمال الاول قد يكون طبيعيا كقوى التي هي مبادئ الآثار وقد  
لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا اقرب (وبالحقيقة) يخرج (كل كمال لا يلحق من هاتين الحقيقتين)  
يعني أن قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على أن النفس النباتية ليست كمالا اول للجسم المذكور



مطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية  
والانسانية (الثانية) النفس (الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يحس ويتحرك  
بالارادة \* الثالثة) النفس (الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلى من حيث يعقل الكليات  
ويستنبط بالرأى) وفوائد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفت ما كل واحدة  
من النفوس الثلاث على حدة (وان اردنا تعريف النفس مطلقا) اى بحيث يتناول جميع ما ذكرناه  
(فلنا) النفس (كمال اول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتغذى وينمو ويحس ويتحرك بالارادة او يعقل  
الكليات ويستنبط بالرأى) فان هذا التردد راجع الى اقسام المعرف ومتناول اياها والتحقيق أنه  
بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الاقسام مع وجازة في العبارة (وقد يعبر عنها) اى عن الحيثيات  
المذكورة على سبيل التردد (بلازم واحد) شامل لها (وهو من حيث انه ذو حياة بالقوة) فيقال النفس  
كمال اول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة فقيد الا آلى احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها  
وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية  
على رأى من ذهب الى أن لكل فلك من الافلاك نفسا وأما على رأى من ذهب الى أن النفوس للافلاك  
الكلية فقط والافلاك الجزئية كالتخرج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا تخرج به فاحتج الى القيد الاخير  
لتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام  
طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افعال الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افعال  
الحياة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها تكون بالقوة اذ ليس  
الحيوان في التغذية والتخمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه  
الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالرأى وحال  
النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فعنى قوله ذى حياة أنه يصدر عنه بعض افعال الحياة ومعنى  
قوله بالقوة أن ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرهما الامام ارازي بقوله اى من شأنه أن يحى  
بالنشو ويبقى بالغذاء ويرى ما يحى بالاحساس والتحريك (تنبيهات) على فوائد تحقق بها المراد  
في هذا المقام (الاول) اننا شاهد اجساما يصدر عنها آثار لا على نوع واحد كما ذكرنا من الحس  
والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل (وليس ذنب) اصدور عنها (بل جسمية مشتركة) بين الاجسام  
كلها (للتخلف) اى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها في الجسمية (فهى) اى تلك  
الآثار (لمبادى) فى تلك الاجسام (غير جسمية) وليست هذه المبادى اجساما والاعاد الكلام فيها  
بل هى قوى متعلقة بالاجسام (وتسمى نفسا فالنفس) لها اعتبارات ثلاثة واسماء بحسبها فانها (من حيث  
هى مبدأ الآثار) المذكورة (قوة وبالقاس الى المادة التى تحملها صورة) بالقياس (الى طبيعة  
الجنس التى بها يتحصل) ويتكامل (كمال وتعرفها) اى تعريف النفس (بالكمال اولى من الصورة اذ هى)  
اى الصورة هى (المنطبعة) الحالة (فى المادة) النفس (الناطققة ليست كذلك) لانها مجردة فلا يلائمها  
اسم الصورة لا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها (لكونها) مع تجزئتها  
فى ذاتها (كمال للبدن كان الملك كمال للمدينة) باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها (ولانه)  
اى الكمال (مقيس الى النوع وهو) اى النوع (اقرب الى طبيعة الجنس) لصحة الحمل بينهما (من المادة  
الى يقاس اليها الصورة) اذ لا حمل بينهما ولا شك أن وضع المنسوب الى ما هو أقرب الى الجنس مكانه اولى  
من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب (كيف) اى كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى (والمادة يتضمنها  
النوع من غير عكس) فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة  
على المادة اذ لا دلالة حينئذ على النوع فالدلالة الاولى اكن من الثانية (وكذا) تعريف النفس بالكمال  
اولى (من القوة لانها للافعال واقوة للفعل ليست بمعنى واحد) يعنى أن لفظة القوة تطلق بالاشتراك



اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال والنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه (ولان القوة اسمها) اي للنفس (من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته) اي جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط (والكمال اسمها من حيث يتم بالحقيقة) النوعية المستتبعة لآثارها (فتعرفه من جميع جهاته) ولا ريب في أن تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها \* التنبيه (الثاني النفس في بعض الاشياء) كالانسان (فدبر عن البدن) بأن تكون مجردة غير حالة فيه (لكن لا يتناول اسم النفس الا باعتبار تعلقها به) حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناول اسم النفس الا باشتغال اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل (وقد يكون للشيء باعتبار ذاته) وجوهره (اسم وباعتبار تعلقه) وضافته الى غيره (اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن نأخذ فيه المضاف اليه وهي) اي الامور المضاف اليها (وان لم تكن ذاتية لها) اي للاشياء التي اريد تعريفها (في جوهرها فهي ذاتية) ايها (من جهة التسمية) وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من أن الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجنح فتى اردنا أن نعطيها احدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات ايها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود \* التنبيه (الثالث هذا الحد) الذي ذكره للنفس على الاطلاق (لا يتناول النفوس الفلكية) لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلى وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حياة بالقوة على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول (لما عرفت اننا اعطيناها اسم النفس من حيث تختلف افعالها و) النفوس (الفلكية ليست كذلك) فان افعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد والاختلافات المشاهدة فيا مستندة الى تركيب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة (ولان علم رسميات اولها) اي يتناول النفوس الثلاث معا عنى النباتية والحيوانية والفلكية (فاننا لو قلنا) النفس ما يكون (مبدأ لافعال) اي ما يصدر عنه فعل (كأن كل قوة كالطبيعة) العنصرية والصورة المعنوية (فما ولو شرطنا) مع صدور الفعل (القصد خرجت) النفس (النباتية) والحاصل أن الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب الاشتغال اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بأن كل ما يكون مبدأ لصدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانما نسمة ما وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ لافعال موصوفة بما ذكر اما أن يكون مبدأ لافعال مختلفة وهو النفس الارضية اعنى النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافعال على وتيرة واحدة لكن لا تكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسمياتنا اولها بأسرها (القسم الاول في النفس النباتية) سلك في ذكر النفوس اولا وبيان قواها ثانيا طريقة الترتيب من الادنى الى الاعلى فقدم النفوس النباتية (وقواها تسمى طبيعية) بناء على أن الطبيعة تطلق على ما يفعل بغیر ارادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها (وهي اربع) مخدومة لاربع اخرى خادمة ايها (منها) اي من الاربع المخدومة (انسان يحتاج اليها بقاء الشخص) وتكميله في ذاته (وهي) اي القوة المحتاج اليها لاجل الشخص (الغذية والنامية) والقياس المنمية الا انه روى المزاجية فاستند الفعل الى السبب (فلهذا) التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته (نسبة العدا بالمتغذى اي تحصيل



جسم آخر الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه) فيتم فعلها بامور ثلاثة الاوّل تحصيل  
 الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يحل به عند عدم الغذاء في نفسه  
 او ضعف الجاذبة الشاقي الاراق وهو أن يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد  
 يحل به كما في الاسفقاء اللحمي فان الغذاء فيه منبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا اي مسترخيا  
 الثالث أن يجعله بعد الاصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يحل به كما في البرص  
 والبق (وقد ثبتت وقوفها) اي وقوف الغاذية عن فعلها (ضرورة الموت) حيثئذ لفساد المزاج  
 (بأن القوى الجسمانية متناهية) في آثارها (كما تقدم) وفي بعض النسخ وقد ثبتت وقوفها بضرورة  
 الموت وبأن القوى الجسمانية يعني أن ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا  
 لان الرطوبة الغريزية تنقص بعد بنفس الوقوف وذلك أن الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة  
 والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد في تحليها حتى تحل بالكلية فتغلب اليبوسة  
 والرطوبة الغريزية وتنطفئ الحرارة الغريزية كأنطفاء المصباح عند انقضاء الدهن وغلبة الماء  
 ويحل الموت (والنامية) التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله (تدخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه  
 اليها فتزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية) اي تزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة  
 ذلك الشخص الذي له تلك القوة (الى غاية ما) هي غاية النشوة في ذلك الشخص (ثم تقف) عن  
 فعلها (لا كاورم) فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي (والسمن)  
 فانه قد يكون بعد كمال النشوة ايضا كالورم وقد مر ما قيل من أن السمن لا يكون الا في قطرين  
 ومن أنه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره (وذلك) اي بيان  
 وقوف النامية (انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الاوّل رطب) في الغاية فيتأني حيثئذ  
 فهوذا الغذاء بين احزائه بسهولة (ثم يجف يسيرا يسيرا) ويتعسر النفوذ قليلا قليلا (ونفوذ الغذاء لا يكون  
 الا بتمدد الاعضاء فاداجفت) الاعضاء جفا فاكاملا (لم تقبل ذلك) التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء  
 فيها (فوقفت) النامية عن فعلها (ضرورة) وهل تبطل حيثئذ بالكلية او تبقى ذاتها فيه تردد والغاذية  
 تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء  
 او نقص عنه فاقام محل فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء متخالفة الماهية فان غاذية العظم تحل  
 الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الاعضاء فلوا تحل طبائعها لاتحدت افعالها (ومنها) اي  
 من الاربع اتخذومة (اثنان يحتاج اليهما البقاء النوع) فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاولين ايضا بتوسط  
 الشخص (وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء) بعد الهضم الاخير (ما يصلح أن يكون  
 مادة للمثل) اي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البذر (وهي في كل البدن) كما ذهب اليه ابقراط  
 واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني  
 متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند أرسطو أن تدب القوة لا تفارق  
 الانثيين فيكون المني المتولد هنالك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون أن المولدة نوعان نوع يولد المني  
 في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني اي الكيفيات المزاجية لان اجزائه متخالفة الامرجة  
 فيميز جهات ييجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان  
 وغيرهما وذلك من منى متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج (والمصورة وهي توجد) في المني عند كونه  
 (في رحم خاصة تفيد تلك الاجزاء) اي الاجزاء المتخالفة الحقيقة والاستعداد التي في المني (الصور  
 والقوى) والاشكال والمقادير (التي بها تصير مثلا بالفعل) بعدما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان  
 اعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بأن تعظم الاعضاء وتوسع  
 مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني الا بعد عظم الاعضاء (وهذه



الاربع تخدمها اربع اخرى) جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية  
 مع كونها خادمتين للباقيتين كما مر (الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه) من الغذاء (وتدلل  
 على وجودها وجوه) خمسة \* (الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والالامتنع) تحركه  
 (الى جهة العلق) بل كان يجب أن يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيل (والثاني باطل اذ قد يزدرد) اي  
 يتلع (المتكس) الغذاء ابتلاعاتا تاما وحينئذ تكون حركته الى علق (ولا ارادية اما من الغذاء فاذا  
 لا شعور له) فلا يتصور منه ارادة (واما من المغتذى فاذا قد ينقل الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة  
 الحاجة اليه بلا ارادة) من المغتذى (بل قد يريد الانسان منعه) ليضعه (في غلبه) الغذاء وينجذب الى  
 داخل فوجب أن تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو امداف من فوق بأن يقال الحيوان يدفعه باختياره  
 وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت وهو أن تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيم او هو المطلوب \* الوجه  
 (الثاني انه متى تغذى الانسان بغذاء ثم تناول بعده) شيئا (حلوا واستعمل التي) وجد آخر ما يخرج بالقيء  
 (الحلو وايس) ذلك (الاجذب المعدة له) اي للعلق (الى قعرها) بواسطة محبتها اياه طبعيا (واذا تناول)  
 الانسان دواء (مراكر بها فالمرئ والمعدة يرومان بنفسه وافطه ولا يزدردانه) لا بعسر فر بما يدفع بالقيء بلا  
 اختياره (الوجه) الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان (القصير المرئ) كالتحاح حتى  
 تخرج (عند الاغذاء بحيث تلاقى فيه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدلّت هذه  
 الوجوه الثلاثة على أن في المعدة قوة جاذبة \* الوجه (الرابع الرحم بعد) انقطاع (الطمث) عن قريب  
 (اذا خلا عن الفضول يشته تشوقه الى المني حتى يحس) كأنه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة  
 الدم الى داخلها وقد سمي بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني فتبت بهذا الوجه وجود الجاذبة  
 في الرحم \* الوجه (الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفصلات الثلاث) اعني البليغ والصفر  
 والسوداء (ثم تفرغ) تلك الامور المختلطة (وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولان في كل  
 عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة) اللائقة به (لا تمنع ذلك) التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على  
 حدة دائما واكثر يا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الاعضاء (الثانية) من الاربع  
 الخادمة (الهاضمة وهي تعد الغذاء لان يصير جرا بالفعال) من العضو (فهى غير الغاذية اعني  
 صيرورتها) اي اعني القوة التي تقتضي صيرورة لاغذية (جرا بانفعال) من الاعضاء وفي كلمات القانون  
 وأما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبت به الجاذبة واسمها مسكتة المسكتة الى قوام مهيا لفعل القوة  
 المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذاء مسكتة بالفعال قال الامام الرازي هذا الكلام نص  
 في أن القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده أنه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها  
 الهاضمة فلتسكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضوا شيئا من الدم وامسكتة مسكتة فلدنم  
 صورة نوعية واذا صار شيئا بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية  
 فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ  
 ما لاجله ينقص استعداد المادة للصورة الدموية وبشدة استعدادها للصورة العضوية الى  
 أن تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فهنا حالتان احدهما سابقة وهي ترايد استعداد  
 قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة  
 الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله (وهي) اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة  
 (استحالات ما) واقعة (بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي كون ما) اعني  
 حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه آتلا بما اشار اليه المصنف بقوله (ويمكن  
 أن يقال المحرك الى مشابهة العضو والقوة الموصلة اليه) وتقريره على ما في المباحث المشرقية  
 أن القوة الهاضمة محرك للغذاء في الصكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حركت



شيئا الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون التفاعل للفعليين قوة واحدة أما الصغرى  
 فظاهرة اذ لا معنى للمضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية وأما الكبرى  
 فظاهرة ايضا لان ما حركه شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية  
 أن المقصود الاصل هو فعل ذلك الشيء وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على أن بين كل  
 حركتين سكونا فقال محال أن يكون الموصل الى حركتها واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة  
 ومحال أن تكون هذه العلة غير التي ازالنا عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضي أنه لما كان  
 المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب أن يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة  
 فهي الغذائية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله (كيف والمراد بالقوة هنا المدة) للمادة  
 لفيضان الصورة عليها (والفيض) لها هو (واهب الصور) القوة (الهاضمة هي المفيدة) بطبعها  
 وتضجها (للاستعدادات المختلفة بالقوة) أي الشدة (والضعف التي من جملتها ما بعد) المادة (لفيضان  
 الصورة العضوية وذلك) القوة المفيدة اهذه الاستعدادات (مغنية عن قوة أخرى في الاعضاء) لانه  
 اذا تم الاعداد وكل الاستعدادات فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغذية  
 (ولذلك لم يذكر جالينوس) في شيء من كتبه (الغذية) سوى هذه الاربعة التي سمينها الخوازم (وقال  
 ابن سينا) بل المسيحي على ما في المباحث (الغذية اربع) وعد هذه (الاربعة منها) والظاهر أن يقال  
 وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغذائية اربع الجاذبة  
 والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذي والاربعة الدافعة (واعلم  
 أن الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبهه بالمغتذي والثاني غير صالح له (أن الهاضمة  
 كما تعد الغذاء الصالح للجزئية) على ما مر (تعد الفضل) الذي لا يصلح للتشبيه (منه) أي من الغذاء  
 (للدفع بتريق الغليظ) حتى يدفع (وتغليظ الرقيق) فانه قد يشتر به جرم العضو لرقته فلا تدفع ذلك  
 الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يشتر به العضو وان دفع بالكلية (وتقطيع المزج) فانه يلتزق بالعضو  
 فلا يدفع الا اذا قطع والاعداد الصادرة من الهاضمة (اما بذاتها كما في الجوارح) مثل البازي فان  
 حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بالا احتياج الى ماء وفي الحية فانها تبتأكل التراب وتجعله كيوسا  
 من غير استعانة بماء وفي الجمل فانه يأكل اياما نايابا ولا يشرب ماء (او بمخالطة رطوبة) مائية (كما  
 في الادمي) واكثر الحيوانات ثم للهضم (الذي هو فعل الهاضمة) مرات اربع \* الاولى في المعدة  
 بأن تجعل الغذاء كيوسا وهو جوهر كما الكتل الخنثى في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدى في الفم  
 لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كأنها ماسطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له  
 عنق طويل ورأس مدور (ولذلك تفعل الحنطة الموضوعة في انضاج الدما قبل ما لا تفعله المطبوخة  
 منها) ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فذل ذلك على استحالة كفيته بالمضغ \* المرتبة الثانية  
 في الكبد (فان الغذاء) بعد ما صار كيوسا (اذا اندفع كفيفه الى الامعاء) للدفع ان يجذب لطيفه من المعدة  
 (ومنها) أي ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكفيف مختلطا باللطيف (الى الكبد بطريق ماساريقا  
 وهي عروق) دقاق (صلبة ضيقة) تجاويها واصله بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء (كالمصفاة)  
 قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يشعب كل واحد من  
 طرفه الى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجي يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب  
 طرفه الاخر تصغر وتتضاءل وتدق جدا في الانشعاب والانقسام وتتفد في الكبد بحيث لا يخلو شيء  
 من احزانه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيما للكل (فينطبخ  
 فيها) أي في الكبد انطباخا تاما وبصير كجوسا (وتتميز الاخلط الاربعة) المتولدة هناك بعضها عن  
 بعض (وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه) أي ما كان من اجزائه لطيفا فيه نارية أي حرارة وليس



(تجاوز نضجه) وتقبل الى الاحتراق (ونضجه يعلوها) اى ونضجة ما يجاوز نضجه يعلوها سائر الاجزاء  
 الغذائية (كارغوة وهى الصفراء فيها حرارة) لما حتر من أن فاعل الحرارة الحرارة المفرطة وحاملها  
 الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغووة الدم وسببه الفاعل على هو الحرارة المعتدلة وأما  
 المحترق منها فاعله الحرارة النارية فى الغاية (و) الاجزاء (الكثيفة الارضية) اى التى فيها برودة  
 ويس (أما الطبعها وأما الشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يرسب فيها) اى فى الاجزاء  
 الغذائية (كالعكروهى السوداء وفعاء حوضه) قالوا والطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه  
 بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض عفص  
 وسببه الفاعل على حرارة معتدلة وأما المحترق منها فاعله حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادى  
 للساداء هو الشديد الغلظ القليل الرطوبة من الاغذية (وما يبقى بينهما) اى بين الرغووة والعكر  
 (منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو) اى مائل الى الحلاوة فيكون حلو بالقياس الى المرتين (ومنه  
 ما هو فنج) اى فى لم ينطبخ انطباخا تاما (بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلم وفيه حلاوة ما) لكونه  
 دما غير نضج (وكما كان) البلم (اقرب الى النضج كان احلى) زيادة قرب حبه حيث نضج من الدم (وكل واحد  
 من هذه الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك) اعنى كونه غير طبيعي (أما تغير مزاجه فى نفسه  
 عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لان يصير جراً) من الاعضاء (وأما المحالطة مخالط) اياه من  
 اخلاط أخر غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج (وأما) اى وللاخلط الغير الطبيعية (اسماء  
 يعرفها الاطباء اسما) ههنا (ليانها) فان اشتهيت أن تعرف تفاسيها افارجع الى الكتب الطبية \*  
 المرتبة (الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة) بعد تولدها فى الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه  
 المحتذب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم (تندفع) الاخلاط (فى العروق)  
 المتشعبة من الاجوف (مختلطة) بعضها ببعض (وفيها) تهضم الاخلاط انضماما تاما فوق ما كان  
 لها فى الكبد وهالك (تتبر ما يصلح غذاء لكل عضو) عضو (فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو)  
 \* المرتبة (ارابعة فى الاعضاء فان الغذاء اذا سلط فى العروق الكبار الى الجداول ثم) منها (الى السواق  
 ثم الى الرواضع ثم الى العروق اللبنة ترشح) الغذاء (من فوهات) اى فوهات اللبنة الشعرية (على  
 الاعضاء وحصل لها فى الاعضاء كل عضو) اى حصل غذائية كل عضو للاغذية المترشحة عليها (التشبه به  
 التصاقا وقد يخل به كفى الذبول ولونا وقد يخل به كفى البرص والبهق وفى القوام وقد يخل به كفى الاسنةاء  
 اللعنى) والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من أن الاخلاط فى الاسنةاء اللعنى  
 بالتصاق وفى الذبول فى تحصيل بدل ما يتحلل وفى البرص والبهق فى التشبه من حيث القوام والماهية  
 \* (تنبيهان \* الاول أن لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا) لا يصلح أن يصير جراً من المغتذى  
 فيحتاج الى دفعه (فللاولى) التى فى المعدة (الثقل) الذى يدفع من طريق الامعاء (وللثانية) التى فى الكبد  
 (البول) وهو الاكثر (و) الباقي (المرتبان السوداء والصفراء) المندفعتان من الطحال والمرارة (وللثالثة)  
 التى فى العروق (الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التى تصير عرقا) وجعل البول فضله للمرتبة  
 الثالثة مخالف لما فى المباحث المشرقية والمشهور فيما بين اطباء (وللاربعة المنى) ولذلك) اى ولكونه  
 فضلا لهضم الاخير المعتمد لصيرورة الغذاء جراً من المغتذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة  
 من المنى (يضعف استقراغ القليل منه ما لا يضعف مثله) اى مثل ذلك الاضعاف (استقراغ اضعافه  
 من الدم) اوسائر الاخلاط وذلك لان استقراغه يورث وهنا فى جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة  
 من المنى دون غيره من الاخلاط \* التمييز (الثانى الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشئ بالاستتمالة  
 الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة) هذه العبارة توهم أن للغذاء معانى  
 اربعة وعبارة الامام الرازى فى كتابه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدل ما يتحلل عن الشئ بالاستتمالة



الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتاج الى غير  
الاتصاف في الانعقاد ويقال له غذاء عند ما صار جزءاً من المغذى تشبيهاً به بالفعل وقوله وقد يقال له  
تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالقضاء لكان اظهر ولم يشبهه على احد ان معانيه ثلاثة (والمشهور)  
فيما بين الاطباء (ان البسيط لا يصير غذاء) للحيوان (ولا برهان عليه) بل فيه اشكال اذ لا شك ان النباتات  
يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان \* (الثالثة) من الاربع الخادمة  
(الماسكة وهي) القوة (التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها) فالانسب ان يقدم ذكرها  
على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا وكأنه انما اخرها لاختلاف الهاضمة في تفسيرها (ويثبتها) اي  
يثبت وجود الماسكة (في المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها  
تحتوي (وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء) اصلاً (واذا ضعف المعدة لم يحصل) ذلك الاحتواء  
المذكور فلا يحسن الهضم (وان كثرا المدا) مع ضعف المعدة (حصل القراقر) والنفخ يبطئ الاستقرار  
(وبالتشريح نشاهد) هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام في المباحث الشرقية  
من ان اذا اعطينا حيواناً غذاء رطباً كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحت في ذلك الوقت بطنه وجدنا  
معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقة بحيث لا يمكن ان يسيل منه شيء  
من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيواناً تناول عظماً اعظم من سعة البواب فانه يدفع فصار رأينا الرقيق  
الذي من شأنه النزول غير نازل والكنيف اندي اس من شأنه النزول نازل علمنا ان هنالك قوة تمسك  
شيئاً غير شيء (و) يثبتها (في الرحم احتواءها على الزرع) الذي هو الولد وطواره (بحيث لا ينزل)  
ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب المخرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة  
من جميع الجوانب منطبقة القم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلولا ذلك في جوهر الرحم قوة تمسكه  
لما كان الامر كذلك وايضاً جرم المنى يتنضي بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان في الرحم قوة تمسكه  
لما وقف (وكذلك) يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة (في الاعضاء) كلها فانها تمسك الرطوبات التي  
هي اغذيةها (وبالجمله فلما رأينا الرقيق والنفخ) اي الجسم الجامع بين الرقة والنقل كالمشروبات  
والاحساء الرقيقة في المعدة على ما مر والمنى في الرحم والاخلط في الاعضاء (الذي من شأنه النزول  
لا ينزل و) رأينا (خلافه) اي الغليظ الخفيف (الذي ليس من شأنه النزول) كالعظم الكبير الحجم الخفيف  
الوزن على ما تقدم (ينزل علمنا ان) اي في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء (قوة ماسكة \*  
الرابعة) من القوى الخادمة (لدافعة اما للغذاء المهياً للعضو اليه) فتعين بدفعها جاذبة العضو في  
جذب الغذاء (واما للفضل عنه) فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلط الثلاثة فيأخذ كل  
عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اليه لم يحصل شيء من الاعضاء عن الاخلط التي تفسده  
(و) ايضاً (يجده) ترك هذه الحكاية اولي اي يجد (كل احد من نفسه عند التبرز) اذا كان البراز معتقلاً  
وكان في الامعاء فضل لداغ (كان معدته وامعاءه) وسائر احشائه (تتزع) من موضعها وتحرك  
الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة  
ما يعرض له في الزحير (ويدل عليه) ايضاً (التي من غير اختيار وماراه) حينئذ (في المعدة من الانزعاج  
عن موضعها) الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء (و) كذا يدل عليه (سائر الاستقرانات  
البحرانية وغيرها) اذ لا بد لها من دافع يدفعها (تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها) بالذوات على رأي  
الحكماء (بناء) اي مبنى (على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولا جاز ان يستند الكل) اي  
جميع الافعال المذكورة (الى قوة واحدة) بالذات (وقد ثبت) فيما مر (ضعفه) اي ضعف هذا الاصل  
وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها (نعم) ان سلمنا صحة قلنا (شرطه عدم تعدد الآلات  
والقوالب) اذ مع تعدد ما يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء متكررة اتفاقاً (وانه) اي عدم تعدد الآلة



والقابل فيما نحن بصدده (غير معلوم) بخارج حيث شأن لا يكون هذا القوة واحدة فنجذب الطعام  
بالآلة ونمسكها بخري ونهضمه بالآلة وتدفع الفضل بالآلة الرابعة وتورد الغذاء تارة أكثر من المتحمل  
وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى الا بالاعتبار (وما يقال) في بيان تعدد القوى  
(انما يرى العصور في احدها) اي احدى القوى (وضعيها في الاخرى) منها (فهما) امران  
(متعارضان) قطعاً لا متناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة (ضعيف بخوارز ان يسمون ذلك)  
الاختلاف في العضو (لضعف الآلة واختلاف فيها) لا ضعف وقوة في ذات القوة (ثم) نقول  
في ابطال القوى لاسيما القوة المصورة كما زعموه ان (من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة)  
من النباتات المتخالفة الانواع والحيوانات المتباينة الحقائق (البالغة) تلك الافعال العجيبة  
(من الاتقان) والاحكام (وهي غاية وكان) ذلك المتأمل (راجعا الى طمته وانصاف باقيا على  
فطرة الله تعالى التي وطرا الناس عيها) من الذكاء والميل الى الصواب (لم يعم بصيرته التقليل)  
من اهل الاهواء (ولم يكن اسير في مصورة الوهم) اي في سجنه بأن لا يغلب وهمه على عقله (علم)  
ذلك المتأمل (بالضرورة انها) اي تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية (لا يمكن  
أن تستند الى قوى بسيطة) او مركبة (عديمة الشعور) بما يفرض صادرا عنها (سيما ما يحدث)  
في الحيوانات (من الصور) والاشكال والتخطيطات المقدارية والاوزاع المتلازمة (في رحم  
وما يفاض) فيه (من الصور) النوعية (والقوى) التابعة لها (على تلك المادة المنشأية الاجزاء)  
على الراي الا صوب (وما يراعى في) اي في تلك الامور الحادثة والمفاضة (من) حكم و (مصالح  
قد تحيرت فيها الاوهام وبجرت عن ادراكها) العقول و (الفهم قد بلغ المدون منها) اي من تلك الحكم  
والمصالح (كما علم) في الكتب التي دتن فيها منافع اعضاء الحيوانات واشكالها ومقاديرها وارضائها  
(خسة آلاف وما لا يعلم منها اكثر) مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل (وعلم) ذلك المتأمل ايضا  
(بأن ضرور لا يشوبه ريب ولا يحتمل النقيض بوجه) من الوجوه (انها) اي تلك الافعال المذكورة  
(لا تصدر عن علم) كامل علمه (حبيب) يواطن الاشياء وما يخفى منها (حكيم) يتقن انعاله مطابقة  
للمنافع التي يتصور ترتيبها عليها (قد ير) على كل ما تعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط (كما نطق به الكتاب)  
الكريم (في عدة مواضع في معرض الاستدلال) على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى  
هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل ايراده في معرضه على انه علم ضروري يستدل به  
على غيره هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (على ان في الاعتراف بالاعمال  
المختار) واسناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد أخرى فائدة جلية هي ان فيه  
(لمدوحة عن كثير من) أمثال (هذه التعملات التي يكتسبها العقل الصريح وباباها الذهن الصحيح  
ولا يقبلها طمع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد ادهينا وهب لنا من لدنك  
رحمة انك أنت الوهاب) منك المبدأ وأليك المساب (تبينها) آخران على امرين متفرعين على  
ثبوت القوى وتعددتها (الاول قلوا هذه) القوى (الرابع) الخادمة للاربع الاولى (تخدمها الكيفيات  
الرابع فاشد القوى حاجه الى الحرارة الهاضمة) لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الصكيف  
وهي لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصل لان الاجزء مكانية  
ففعول الهاضمة حركات ككيفية وأينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامسال  
وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع عن الحركة الا انه لا يحصل الا بتفريق اللب المورب  
الى هيئة الاشتغال فلا بد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت أن افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة  
ولاشك أن البرودة هيئة مخدرة فلا تنفع بالذات شيئا من القوى بل هي محتاجة في افعالها وحركاتها  
الى الحرارة التي تعاونها كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد (ثم الجاذبة)



ذنهما يحتاج الى حركات في الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما في المغناطيس  
 واما بضرار الخلاء كاجتذاب الماء في الرافات واما بالحرارة كما في السراج وان كان هذا الاخير  
 راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطراب فاذا كان مع الجاذبية معاونة حرارة كان الجذب اقوى  
 (ثم الدافعة) لان فعلها يحريك محض (ثم المماسكة) لما مر من أن فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف  
 لكن لما كانت مدة تسكين المماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها اليه كان احتياجها اقل (واشد)  
 القوى حاجة الى اليبوسة المماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك  
 جدا (ثم الجاذبية) لان حاجتها الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء آتتها وتقييضها باليبوسة  
 يتمكن من التحريك (ثم الدافعة) وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكن لاروح  
 وآتتها من الاعتماد الذي لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح او الالة استرخاء بسبب الرطوبة  
 لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبية اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد (والهاضمة)  
 لا حاجة لها الى اليس بل الى الرطوبة المعينة اياها في التفريق والجمع والطبخ والانضاج  
 والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى فتخدم بالعرض المماسكة باعاتها على حبس  
 الليف المورب على هيئة الاشتغال الصالح للامساك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح  
 المعينة على الدفع وايضا تغلظها وكما كانت الريح اغلظ كانت اعون وايضا تجمع الليف  
 العاصر وتكثفه فتكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكر أن الحرارة تخدم جميع هذه القوى  
 والبرودة لا تخدم الا المماسكة والدافعة وأن اليبوسة تخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة  
 تخدمها فقط \* التنبيه (الناس في تصاعف هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة  
 اليها ما يصلح لها وجاذبة ايضا (لغذاء البدن من خارج وبالجولة فقد تفعل) المعدة (تارة للاعداد)  
 ونهية الغذاء لسائر الاعضاء (وتارة للاغذاء وكذا كثير من الاعضاء) كالكلبد وسائر ادوات الغذاء  
 وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة احداها  
 التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح أن  
 يكون دما والتي تدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه  
 هناك وتغيره الى جوهرها وتنفذ الفضلات منها وكذا الحال في الكبد لان التغيير الى الدم غير التغيير  
 الى جوهر الكبد كما أن التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة  
 باجزائها الاربعة في جميع أعضاء البدن على اختلاف جواهرها وأما في المعدة والكبد فيوجد معها  
 ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب أن يحكم به في القم واللسان  
 والمرى والامعاء والعروق المسماة بمسارية او بالجولة في جميع أعضاء الغذاء (القسم الثاني في النفس  
 الحيوانية وتسمى قواها) التي لا توجد في النبات (نفسانية وهي اما مدركة واما محركة) لان امتياز  
 الحيوان عن مشاركانه في القوى الطبيعية بهاتين القوتين (والمدركة اما طاهرة واما باطنة) فهذه  
 انواع ثلاثة (النوع الاول القوى المدركة الطاهرة) قدم المدركة على الحركة لان تحريكها انما هو  
 بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الطاهرة على الباطنة اظهورها (وهي المشاعر) اى الحواس  
 (الخمس الاول البصر والحكمة فيه) اى في الابصار (قولان) بل اقوال ثلاثة مشهورة الا أن الثالث  
 قريب من الثاني فذكره المصنف في قرنه وعدما قولوا واحدا (الاول وهو مذهب ارسطو) واتباعه  
 من الطبيعيين (انه انما يحصل) الابصار (بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف) الذي  
 لا لون له فلا يستمر اراءه (الى الرطوبة الجليدية) التي في العين (وانطباعها في جزء منها) اى من  
 تلك الجليدية (وذلك الجزء) الذي تنطبع فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لا وجود له  
 اصلا (قاعدته سطح المرئي) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) اى ولان الابصار بالانطباع على الوجه



المذكور دون خروج الشعاع (يرى اقرب اعظم) من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب  
 نفس الامر بل مع اتحاد المرق في حالتي القرب والبعيد وذلك (لان الوتر الواحد) الذي هو امتداد  
 سطح المرق (كلما قرب) من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية (كان  
 اقصر ساقا فوتر) عند تلك النقطة (زاوية اعظم وكلما بعد) عنها (كان اطول ساقا فوتر) عندها  
 (زاوية اصغر) كما شهد به النظرة السليمة (والنفس انما تدرك الصغر والكبر) في المرق (باعتبار  
 تلك الزاوية) فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترسم صورة المرق  
 فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترسم صورته فيه فيرى كبيرا  
 ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضع الالبصار كما ذهبنا اليه وأما اذا جعل موضع  
 الالبصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت  
 الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا فلوا وفيه بحث لان الالبصار ليس حاصلا  
 بمجرد القاعدة بل رأس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرق صغيرا وكبيرا بتفاوت  
 رأسه دقة وغلظا لا ترى ان الالبصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرق  
 في الصغر والكبر بالقرب والبعيد لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر  
 التفاوت فيه بحسبهما (و) يدل على صحة القول الاول ان (من نظر الى الشمس) بتعديق وامعان  
 (نظر اطول بلا ثم اعرض عنها) ونمض عينيه (فانها تبقى صورته في العين مدة ما) حتى كأنه بعد  
 التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المحضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه  
 تبقى ان تلك المحضرة حتى اذا نظر الى لون اخر لا يصره خالصا بل مخلوطا بالمحضرة او نمض  
 عينيه فانه يجده كأنه ناظر اليها فلولا ان الالبصار بانطباع صورة المرق لما كان الامر كذلك (و) مما  
 يدل على صحته ايضا ان يقال (له) اي للبصر في ادراكه (اسوة بسائر الحواس) الظاهرة (اذ ليس  
 ادراكها) لمدركتها (بان يخرج بها شيء ويصل) ذلك الشيء (بالمحسوس بل) ادراكها ايها انما هو  
 (لان المحسوس يأتيها) فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شيء منه الى المبصر بل لان  
 صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع (ويمكن ان يقال على) الدليل (الاول لعله)  
 اي لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرق الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعيد (سبب آخر) لالانطباعه  
 في جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه (و) ان يقال (على الثاني ان الصورة) اي  
 صورة الشمس او الروضة (انما تبقى في الخيال) دون الجليدية لا ترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض  
 ولا ابصار في هذه الحالة قطعا (و) ان يقال (على الثالث انه تمثيل) وقياس للبصر على الحواس الاخر  
 (بلا جامع) معتبرا من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدرستها دون  
 باقي الحواس الظاهرة (احتج المصنف) للانطباع (بوجوه وعمدة) في الاحتجاج عليه (مد كره  
 جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه) في المقدار (فوجب) على تقدير  
 كون الالبصار نفس الانطباع او مشروطا به (ان لا يبصر) من الاشياء (الا قدر نقطة النظر منها)  
 وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين (لكن تبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمنع  
 حصول شبح الكبير في الصغير انما الحال حصول ذلك الشكل) الكبير (بعينه) في الصغير  
 (والحاصل) مما ذكرنا في الجواب (ان هذا) الذي اورده جالينوس (انما يرد على من يرى) ويعتقد  
 (ان المبصر نفس الشبح) المنطبع في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه  
 (واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار) وأن المبصر هو ذلك الامر الخارجي (فلا يرد  
 عليه ذلك) الذي اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو  
 عليه (وهذا) الاخير (هو الحق) على القول بالانطباع وفي المحصل ان المتأخرين لم يفهموا كلامه



فحكوه على ما لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انهم سالا ابصاروا المبصر معا  
وأما الموجود الخارجي فغير مرئي أصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن  
الطاعين فهم كأرواة السوء للشاعر الجيد (اقول الثاني انه يخرج من العين جسم شعاعي  
على هيئة مخروط) متحقق (رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع  
الذي هو موضع سهم المخروط) وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على  
وجوه ثلاثة الاول أن ذلك المخروط مصمت الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي  
اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فتاوقع عليه اطراف  
تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاحزاء التي  
في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كأنه خط واحد مستقيم ينتهي  
الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرقى وعرضه فيحصل الادراك به  
واحتجوا على مذهبهم بأن الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا  
كانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع  
خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها الصقالتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها تخيل  
أن صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها فوهم انها غائرة فيها مع علمنا بأن المرآة ليس لها غور  
بذلك المقدار ووهنا مذهب ثالث هو أنه ليس يخرج من العين شعاع كأن الهواء الذي بينها وبين  
المرقى يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير ذلك آلة في الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيًا  
على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر (ويطه) أي المذهب الثاني (انه اذا كان) هناك (ريح)  
عاصفة (او اضطراب في الهواء وجب أن تتوش تلك الشعاعات) الخارجة من العين (وتتصل  
بالاشياء الغير المتقابلة للوجه فوجب أن يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان  
اصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتوج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل  
من جهة الى جهة) وأشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معاقولة وايضا (فعلم ضرورة ان السور  
الذي يخرج من عين العصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة) أي يستحيل أن  
يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل  
ايضا أن يقوى نور عينه على احالة ما بينهما الى كفيته (بل نقول ذلك العصفور او الانسان او المثل  
ان كان كله نورا لم امتد ولا احال) الى كفيته (من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا في العقل  
فلا جلي عنده) واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي  
في العين ما بينهما الى جوهره فيعطال القول بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي  
في المباحث المشرقية حاصل الكلام في هذا المقام أن نقول اننا نعلم علما ضروريا بأن العين على صغرها  
لا يمكن أن تحيل نصف كرة العالم الى كفيته اولا أن يخرج منها ما يتصل بنصف كرتها ولا أن يدخل  
فيها صورة نصفه فالمذهب الثلاثة ظاهرة الفساد تأمل قليل في هذا الذي ذكرناه وان لا تعجب  
من اشتهاها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل أن يقال الابصار شعور مخصوص  
وذلك الشعور حالة اضافية حتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة  
حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير أن يخرج من عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم  
من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاخر اذ ليس على طرفي النقيض (تبينه سواء قلنا الابصار  
بالانطباع او بخروج الشعاع فانه يفقد في الجسم الشفاف) المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء  
(مستقيما و يفقد في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعظا) هذا انما  
يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط كما مرت اليه الاشارة



في صدر الكتاب تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلاف والرقه فان فرض هنالك تفاوت بأن يكون ما يلي الراءى هواء وما يلي المرئي ماء مثلاً فان تلك الخطوط انما وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فتري اصغروا أما على القول بالانطباع فليس هنالك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الاعلى سبيل التوهيم المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئي لواحد اصغروا كبراً ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون (بزاوية اصغر من زاوية الرؤية) ~~بشروط~~ من تصور انهما مثل زاوية الرؤية فقد أخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع وقد بينه بعض من عاصره المصنف من محقق صناعة المناظر وانه ~~ينعكس~~ الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية بمعنى زاوية الشعاع وليكن لتصوير الانعكاس ا الحدقة و ~~د~~ سطح الماء و ~~ب~~ هو المرئي من سطحه و هـ مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فـ ~~ا~~ هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و هـ هو الشعاع المنعكس وزاوية اـ ~~د~~ زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ~~د~~ وزاوية هـ ~~د~~ زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساوى وجب أن يتساوى ايضا زاويتا اـ ~~د~~ هـ و ~~د~~ هـ و أما زاوية اـ هـ فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تلتقي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائماً على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو أن تفرض هـ الحدقة و اـ المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان لاجران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي البصر أعظم فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية ~~د~~ و (ولهذا) الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوازم) كثيرة (من رؤية

الشجر على الشط متساو) رؤية (العنبة في الماء كلاجاسة ومحوهما السالآن بصدديهما فانه خروج عن الصناعة) الكلامية بالكلية أما رؤية العنبة كذلك فنلوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاجرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الاول وأما رؤية الشجر منكسا فنلوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ونشر اليه ههنا اشارة خفية وهي أن تفرض خط اـ عرض التهر وخط ~~د~~ الشجر القائم على شطه و هـ الحدقة وفرض على اـ نقطة د و على ~~د~~ نقطة حـ فاذا خرج من هـ خط شعاعي الى و وآخر الى د وجب أن ينعكس الاول الى نقطة ط متلافصكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية هـ و اـ كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط و د وأن ينعكس الاخر الى نقطة ~~د~~ فيتساوى ايضا شعاعية هـ و اـ وانعكاسية ~~د~~ حـ حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر



كونا نار الاكلة الخدياء المسماة بجندك على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى رأس الشجر  
 اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتبارها الرؤية بخروج الاشعة  
 على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فتراه منكسار رأسه  
 ابعده من سطح الماء غائر فيه جدا ولا يجوز أن ينعكس الخط من د الى ط ومن و الى ح والا  
 كانت شعاعية هـ و كأنعكاسية ط و هـ وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية ح و ب الخارجية  
 عن مثلث ردو فتعاعية هـ و اصغر ايضا من هذه الخارجية ثم نقول زاوية هـ و د اكبر للعللة  
 المذكورة من زاوية هـ و ا المساوية لزاوية ح و ب فتكون اكبر منها ايضا فيلزم أن يكون كل  
 من زاويتي هـ و د و ح و ب اكبر من الاخرى هذا خلف وأما انه لا يجوز أن ينعكس من نقطة واحدة  
 كـ د مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء واحد  
 كما لا يخفى (الشعر الثاني السمع) اي القوة السامعة (وانما يحصل) الادراك السمعى كما سلف (بوصول  
 الهواء المضغوط بين اذنين ولاقوع الى الصمخ قوة حاصلة في العصبية المفروضة في مؤخره التي فيها  
 هواء محتقن كالطبل) فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبية وقرعها ادركته القوة  
 المودعة فيها (فإذا احترقت تلك العصبية او بطل حسها بطل السمع \* الشعر الثالث الشم وهو  
 قوة مستودعة في رائدتين في مقدم الدماغ كالمخى الذي وزعم بعضهم ان الرائحة تتأدى اليه)  
 اي الى هذا الشعر (ينحلي اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتجرحه ومخالطة للموسط) من الهواء  
 بين القوة الشامة وذلك الجسم (ورغم آخرون ان الهواء) المتوسط (يتكيف بتلك الكيفية) الاقرب  
 فالاقرب الى أن يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير ان يحاطه شيء من اجزاء  
 ذي الرائحة) وايد ذلك بأن ذا الرائحة كلما كان ابعدا كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء  
 من الهواء انما يتقبل بالرائحة من مجاوره ولا شك أن كيفية التأثير اضعف من كيفية المؤثر (وهذا  
 هو الحق لان المسكن) انقلب (يعطر مواضع كثيرة ويديم ذلك مدة بقاءه ولا يقل ورنه) مما كان  
 (ولو كان ذلك يتحمل منه لا يمنع ذلك) وأنت تعلم أن هذا انما يظل انحصار الشم في الوجه الاول  
 ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الآخر كما ذكره بعض المحققين  
 (احتج الاولون بوجهين الاول أن الحرارة تهيج الروائح) ونشرها وكذلك كل من ذلك والتجوير  
 يذكيها وينشرها (والبرد يكتسبها) ويخفيها فدل ذلك على أن الشم بالتحلل (قلنا) لانسلم ما ذكرتم  
 (بل) الحرارة واخواتها (نعمها) اي تعد الشامة والاهوية المتوسطة بينها وبين ذي الرائحة  
 (لقبول الرائحة) ادراكا واتصافا ودلت اما (لتأثيرها في الهواء) واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة  
 (او) تأثيرها في الآلة) واعدادها للشم (الثاني اتفاحة تدبيل من كثرة لشم) فلو أنه يتحلى شيء منها  
 لم يكن كذلك (قلنا) ليس ذبواها من كثرة (بل من وصول النفس اليها وكثرة المماس) فانها يحللاها  
 (واما مجرد) انتشار (الرائحة) منها (ولا يحلها) (والا لم يتفاوت) مع الانتشار (الشم وعدمه) وهو  
 باطل قطعا (لشعر الرابع الذوق وهو قوة منبهة) اي منتشرة من به اذا نشره (في العصب  
 المفروش على جرم اللسان وانما تدرك) هذه القوة الطعوم (بواسطة لطوية) المبعثة عن الآلة المسماة  
 بالمعبرة (العذبة) اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (المخالطة للذوق) فيحتمل أن يكون  
 توسطها بأن يتشرف فيها اجزاء من ذي الطعم ثم يغوص في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة  
 حينئذ في تلك الطوية الاتسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسية ويكون  
 الاحساس بلامسة المحسوس من غير واسطة وأن يكون توسطها بأن تتكيف تلك الطوية بالطعوم  
 من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الطوية المحسوسة بالواسطة (فاذا كانت لطوية)  
 اللعابية (عديمة الطعم) كما هو حالها في ذاتها (اذت اطعموم) من الاجسام الى الذائقة (بصحة) فتدركها كما



هي (وان خالطها طعم) اما بان تكيف به او يحالطها اجراء من حامله (لم تؤد بها بصفة) بل مخلوطة بذلك الطعم (كما للمرضى) الذين تغير اعابهم على احد الوجهين (ولذلك كان المرور) الذي غلبت عليه المرة الصفراء (يوجد الماء) التفه (والسكر) الخلو (مزا ومن ثمة) اي ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصفة بل مخلوطة بما خالطها (ول بعضهم الطعوم لا وجودها في ذى الطعم) اي فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا (وانما توجد) لظعوم (في القوة الدائقة) والالة المائلة اليها (وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالاحس) والذي يعطيه الاحس ويشهده وجودها في العضو الذي فيه القوة الدائمة (عند محاسة النار وما وجودها في النار فوهم مستفاد من انها) اي النار (لا تعمل) ولا تؤثر في غيرها (الا بتشبيه) اي احداث شبيه ما هو موجود فيه (و) على هذا (لولا تمكن النار حارة) في نفسها (لم تحترق) وغيرها (وهو) اي هذا الوجه (يضمحل) ويتلاشى (بالتأثر في تسخين الحركة) للمحترق (مع عدم حرارتها) في نفسها (والجواب انه اسكاره معوسات) التي علم وجودها في محالها بالاشبهة (وسفسطة) ظاهرة لاطلان (لا تستحق الجواب) باظهار الخلل في مقدماتها لان مصادمتها للضرورة كافية في ذلك (المشعر الخامس) الاحس وهو قوة مبذورة في لعصب المحالط لا كثر البدن سيما الجلد) فان العصب يحالطه كله ليدركه ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجهد فيحترق عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحياة (ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامة كالكبد فانها ممر الفضلات الحادة فافقت الحكمة) لاهمية (ان لا يكون لها احس اثلا تاذي بمرورها عليها) وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دة الحركة لترويح القلب فلا احس في شيء من هذه الاعضاء بل في اغشيائها ليدرك بها ما يعرض لها من الاتفات (وكذلك العظم) ليس فيه قوة لامة (لانه اساس البدن) وعموده (وعليه اتقانه) فلو كان له احس لتأذي بالخل وقد يقال ان له احسا الا ان في حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا (تنبيهات \* الاول منهم من قال ان القوة لامة اربع) متغايرة بالذوات (الحكمة بين الخار والباردو) الحاكمة (بين الرطب واليابس و) الحاكمة (بين الصلب واللين و) الحاكمة (بين الاملس وحشن ومنهم من اثبت) قوة (خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يعد كون لامة) الحاملة للقوة (واحدة) مع تعدد القوى الدائمة الخالة فيجب فلا يلزم من مريان الدامة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة (كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و) قوة (لامسة) واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع الدامة فيهما ايضا اذ ليستا متماثلتين (وكما بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملوسات (وايت شعري لم لا يجعلون الدائقة ايضا) قوى (متعددة متعددة المذوقات) كما يجعلون الدامة متعددة لتعدد الملوسات قال الامام الرازي اهم ان يجيبوا عن هذا باننا انما اوجبنا ان يكون الحاس كم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حدة ليمت الشعور بهما والتميز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المصاداة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في بواقي الملوسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الانوع واحد من التضاد فيجب كم فيا قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه (الثاني) من التنبيهين (قوة الذوق) في ادراكها (مشروطة باللمس) اذ لا يتصور ادراك الذوق بلا ملاسة بين اللسان والمذوق فرمما يتوهم من ذلك اتحاد الدائقة بالدامة قد دفعه بقوله (ولاشك انما غير هذا لا يكفي فيها) اي في ادراك الدائقة (اللمس) وحده (بل) يحتاج معه الى توسط الرطوبة الغابية واختلاطها على ما مر فلا بد من اتغار وكيف لا والذوق (بصاذه) اي اللمس باعتبار الغاية (لان الذوق) انما (حلوله شعور بما يلامس) من المطعومات التي تستبقي بها الحياة (ايحسب واللمس خلق للشعور بما لا يلزم ليجنب) وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتبارها



وفساد يغلبه بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما يتأني مزاجه ويخرجه عن اعتداله  
وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة فهذا الاعتبار كان بينهما تضاد  
وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المتأفيات واجبا دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة  
البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة  
فوقها الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في الاسكان حس آخر لكان حاصلا للانسان  
(وهنا الجواب) اي بحثان (نختم بها هذا النوع) اي الاول من الانواع الثلاثة (احدها ان الحواس  
الطاهرة مختلفة بالقوة والضعف) في ادراكاتها (وتفاوتها) في ذلك انما هو (بسبب القوة الممانعة  
وضعفها) فكل ما كان اقوى ممانعة مدركه كان اقوى احساسا به (وذلك) اي التفاوت في الممانعة  
قوة وضعفها انما هو (لغلط الآلة ورفتها) فاعلموا غلط آلة كان اشده ممانعة (و) على هذا (اضعفها)  
في الاحساس (البصر اذا آلتها النور وهو الطيف) من آلات سائر الحواس (ثم السمع وآلتها الهواء  
ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء اصلية الارضية) فلذلك كانت  
ملاءماته الذوق من افراجه اشتد ايلاما (ثانيها هنا محسوسات مشتركة) اي يشترك في ادراكها الحواس  
الطاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوى اخرى (كالمقادير والاعداد والاوزان) والاشكال  
(والحركة والسكون والعرب والبعد والمماسه فلو وجب لكل نوع محسوس قوة) على حدة  
كما ذهب اليه جمع (لوجب اثبات قوى اخرى) لادراك هذه الامور لانها انواع مختلفة (وقد يجاب  
عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات) اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى  
كما اثبتنا ليه انما ذلك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله (فانها انما تحس  
بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها) وتفصيله أن يقال ان البصر يحس بالعظم  
والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسه بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها  
بتوسط حر أو برد أو صلابة أو لين والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعاما كثيرا والعدد بأن يحس طعوما  
مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو أن يعلم أن الذي انقطع رائحته غير الذي  
حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا أو أما السمع فانه  
لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احبا ناما من جهة أن الاصوات العظيمة انما تحصل في الغالب  
من اجسام عظيمة (وقد يستعان فيه) اي في ادراك بعضها (بالعقل) كما في ادراك الحركة  
والسكون لان الجسم المتحرك لا بد أن يختلف نسبه الى اجسام اخرى كأن يصير قريبا من جسم كان  
بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركا  
(ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة) مع كونها متحركة حركة سريعة  
(و) يرى (الشط متحركا) مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بأن اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها  
لم يشعر بحركتها بل اسندته الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم  
ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله (وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن  
يقارن المحسوس بالحقيقة كالبصارنا باعمارنا والمحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو  
محسوسا اصلا) لا اصالة ولا تبعاجلا في الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس  
بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا تخرج الجواب عما ذكره في المباحث المشرقية  
من أن هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه  
مقارن للمحسوس بالحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال أليس قد سمعت أن البياض  
مثلا قائم بالسطح أولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه ليس معنى ذلك أن البياض  
قيام بين احدهما بالسطح والاخر بالجسم بل معناه أن له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم



صار ذلك القيام منسوباً إلى السطح أولاً وبالذات وإلى الجسم ثانياً وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلاً مرئياً بالذات ومرئياً بالعرض فإذا قلنا اللون مرئياً بالذات كان معناه أن الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية أخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات ~~لكن~~ رؤية أحدهما مشروطة برؤية الآخر وإذا قلنا المقدار مرئياً بالعرض بواسطة اللون كان معناه أن هنالك رؤية واحدة متعلقة باللون أولاً وبالذات وبالمقدار ثانياً وبالعرض وهكذا الحال في سائر الأمور التي سماها مشتركاً بين الحواس فهي محسوسة تبعاً قطعاً وأما كون الشخص اباً وعمراً فلا تعلق للاحساس به بالذات والمنصف إذا رجع إلى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم أن المقدار مثلاً لا يكشف في الحس ليس ذلك الاكتشاف للابوة فتضح الفرق بين معنى المحسوس بالعرض وانفع ما ذكره الامام بل قول اطلاق هذا الاسم على المعنى الأول كما أشار إليه المصنف بإيراد كلمة قد في المعنى الآخر (النوع الثاني القوة المدركة الباطنة) أي القوى التي يكمل بها الإدراك الباطني سواء كانت مدركة أو معينة في الإدراك (وهي أيضاً خمس الأولى الحس المشترك وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الحس) الظاهرة التي هي كالحواسيس لها (فتصلعها النفس ثم تدركها) ولما كانت هذه القوى آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها (ويثبتها) أي يدل على ثبوت الحس المشترك (ثلاثة أوجه الأول لولا أن في القوة) واحدة (مدركة للمحسوسات كلها) بحيث ترسم فيها بأسرها (لما أمكنها) الحكم ببعض المحسوسات على بعضها إيجاباً ولا سلباً مثل (أن تحكم بأن هذا الماوس هو هذا الملقون) وليس هذا الملقون (فإن اتفقت) الحاكم بالنسبة (لابد أن يحضره الحس) أي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وإتباع أحد طرفيها وليس شيئاً من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة (فإن قيل الحاكم هو العقل) فلا حاجة إلى قوة أخرى (قلنا سمينان الجزئيات لا يدركها إلا قوى جسمانية) فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيها بينما (ولقائل أن يقول فاقول في أن حكمنا بأن زيداً انسان أن كان المدرك لهما واحداً فامدرك للجزئيات هو المدرك لسكنى أعني العقل) إذ لا يمكن لقوى الجسمانية إدراك الكليات وحينئذ قد جاز أن يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل (والأى وان لم يكن مدركهما وحداً) (بطل أصل لدليل) وهو أن الحاكم لابد أن يحضره الطرفان فإن قيل الحاكم هو العقل كما اشترتم إليه أولاً لكنه يمنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هنالك قوة جسمانية ترسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده اجيب بأن الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في آلات متعددة للعقل ~~لكن~~ الحواس الظاهرة \* الوجه (الثاني القطرة النارية تراها خطاً) مستقيماً (والشعلة التي تدار بسرعة) شديدة (تراها كالدائرة وليست) أي القطرة والشعلة (في الخارج) عن القوى المدركة (خطاً ودائرة فهو) أي كونها كذلك إنما يكون (في الحس المشترك وليس في الباصرة لأنها إنما تدرك الشيء حيث هو) حتى إذا زال عن مكانه لم تدرك فيه بل في مكان آخر فقط (فهو لا يرتسامهما) على الوجه المذكور (في قوة أخرى) سوى الباصرة (وليست) تلك القوة (هي النفس) الناطقة لاستحالة اتصافها بمقدار (وهي قوة جسمانية) باطنة ترسم فيها صور المحسوسات (ولقائل أن يقول يجوز أن يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة) وما ذكرتموه من أن الباصرة لا تدرك الشيء إلا حيث هو ممنوع إذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز أن ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقيل أن تنعكس هذه الصورة عنها تنطبع فيها صورته في حيز آخر وإذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معاً على أنها صورة واحدة لشيء واحد عمتد على الاستقامة والاستدارة ويؤيد ذلك أن ابن سينا يعلم أن البصر يدرك الحركة



ويستحيل ادراكها الا على الوجه الذي صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل  
اذا كان حلول الصور فيها لحلول الاعراض في محالها وهو مما ينافي فيه لان الاعراض متميزة  
دون الصور \* الوجه (الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود) فان كل واحد منهم يشاهد  
صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد أن يكون  
لذلك الصور والاصوات وجود اذا عدم المحض يستحيل أن يتفرع عن غيره ويشاهد على حسب  
مناشاهد الامور الموجودة (وليس) وجودها (في الخارج والاراءها كل سليم الحس وهو في المدرك  
وهو) اي ذلك المدرك (جسماني) لاعتقالي (للمر) من أن الجزئية لا تدركها الا قوى جسمانية وليس  
حسنا ظاهرا لتعطله في النوم ولان الرائي ربما كان مغفوض العينين فوجب أن يكون حسنا باطنا  
(وقائل ان يقول لعل المدرك لها النفس كما مر) من انها تدرك الكل والجزئي ايضا وامتناع  
ارتسام الصور التي اقام مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا (واحتج الخصم) الثاني للحس  
المشترك (بوجهين \* الاول أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زبيق) كما يرى في النوم (في جزء  
من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبق شبح الصغير في الصغير) انما الممتنع أن يرسم  
عين الكبير في الصغير (كما مر الثاني \* كما نعلم ان الانشيم) الروائح (ولا ندوق) الطعوم (ولا نسمع)  
الاصوات (ولا نبصر) الالوان (بالايدى والارجل) كذلك (نعلم اننا ندوق ولا ناس) ولا نعلم شيئا  
مما ذكرناه (بالدماغ ومنكره مكابر) لانكار ما يجده كل عاقل من نفسه (قلنا عدم توسط الدماغ فيه)  
اي في الادراك الحسي (محموع) وما ذكرتموه لا يدل عليه (واما انه) اي الدماغ (ليس آلة جرمية)  
اي ليس جرمه آلة للاحاساس المذكورة كما اقتضاه دليلكم (فنعم) اذ لا نزاع لنا فيه (شاية) من القوى  
المدركة الباطنة (الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك) اذا غابت المحسوسات  
عن الحواس الظاهرة فهو (كالخزائنه) وبه يعرف من يرى (في زمان) ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه  
القوة (وحفظها الصور المحسوسات الغائبة) لامتنع معرفته (اي لامتنع أن يعرف من شيء انه الذي  
رؤى فيما سبق من الزمان) واحتمل النظام) اذ يحتاج الانسان حينئذ في كل ما يحس به ان يتعرف حاله في  
المرّة الثانية وما بعدها كما في المرّة الاولى فلا يتميز عنده الصار من النافع والصادق من العدو ويحتل  
امر المعاش والمعاد (واثبت) وجود الخيال (بوجه ثلاثة \* الاول قوة القبول غير قوة الحفظ) فمدرك  
الصور القابل لها اعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال (قلنا) ما تمسكتم به (هو فرع  
قواكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد) وقد مر بطلانه (وان سلم) ذلك (فالحفظ مشروط بالقبول)  
بديهية فلا بد أن يجمع القبول مع الحفظ (وكيف نقول القابل غير الحافظ) البتة حتى يثبت أن مدرك  
المحسوسات يجب أن يكون مغاير لما يحفظها (الثاني الحس المشترك حاكم) على المحسوسات كما سلف  
(دونها) اي دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك أن ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم (قلنا) يجوز  
أن يكون هناك قوة واحدة (قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى) فلا يلزم الا لتغاير بالاعتبار دون الذات  
(الثالث الصور) المحسوسة (اذا كانت) مرتسمة (في الحس المشترك فهي مشاهدة) كما في المحسوسات  
الحاضرة عندنا (بخلاف ما اذا كانت) مرتسمة (في الخيال) فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات  
عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات (قلنا قد يهود) ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها  
(الى ملاحظة النفس وعدمها) بأن تكون الصور مرتسمة في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها  
فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها (الثالثة) من تلك القوى هي (القوة الوهمية وهي التي  
تدرك المعاني الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة (كالعداوة) الجزئية (التي تدركها الشاة من الذئب)  
فتهرب منه (والحبة) الجزئية (التي تدركها السمكة من امها) فتقبل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من  
قوة مدركة سوى الناطقة قلوا (وهي التي تحكم بأن هذا الاصغر) هو (هذا الخلو) ويتجه عليه أن النسبة



التي بينهما وان كانت معنى جريا مدركا للقوة الوهمية الا أن طرفيها محسوسان مدركان بالحس  
 المشترك والحاكم لا بد أن يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز أن يكون الحكم  
 المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك (الرابعة) منها (القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي  
 تدركها) القوة (الوهمية كخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك  
 فاستغنى) في اثباتها (بما ذكرنا من) الخامسة القوة (المتخيلة وهي) القوة (التي تصرف في لصور  
 المحسوسة والمعاني) الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها (بتركيب) تارة (والتفصيل) اخرى (مثل  
 انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس) وهذا التصرف غير  
 ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى (وهذه القوة اذا استعملها العقل) في مدركاته بضم بعضها  
 الى بعض او فصله عنه (سميت مفكرة) كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت  
 متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بأن القوى  
 الباطنة كالاريا المقتابلة فيعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك  
 القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقل  
 فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فنسخها لقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها  
 وقد فاز فوزا عظيما (ولتختتم هذا النوع) الثاني (بأبحاث \* الاول عرف وجود هذه القوى) الحس الباطنة  
 (تعدد الافعال) الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها  
 والتصرف فيها (لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه) من الفساد (ثم) ان  
 سلمنا صحة قلنا (لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة والالات متعددة واشراط) فتصدر تلك الافعال  
 عنها بحسب تعددها كما جوزه في مواضع اخرى (الثاني محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن  
 الاول من الدماغ) المنقسم الى بطون ثلاثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما  
 منفرد على شكل الدودة (فالحس المشترك في مقدمه) اي مقدم البطن الاول (تصادمه المحسوسات)  
 بالحواس الظاهرة (ولا و الخيال في مؤخره) لانه خزانة التي تحفظها (ومحل الوهمية والحافظة)  
 هو (البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره) على قياس حال الحس المشترك  
 والخيال في البطن الاول (ومحل المتخيلة) هو (الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين  
 البطنين لتأخذ من هذه) المحسوسات التي في احد جانبيها (و) من (هذه) المعاني الجزئية التي في الجانب  
 الاخر (فتصرف) بالتركيب والتفصيل (فيما فيهما) اي في البطنين الاول والاخير من الصور والمعاني  
 المشهور في الكتب المعقولة ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم  
 البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته  
 المؤدية الى الاختلال (وانما عرف محلها) المذكورة (بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال  
 اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها) اي دون فعل غيرها من افعال سائر القوى (ولولا اختصاص  
 كل) من هذه القوى (بمحلها كان) الامر (كذلك \* صاغ) لأبحاث النوع الثاني وهي البحث الثالث  
 (اكثر الكلام) الذي نقلناه عنهم (في) اثبات (هذه القوى) وتعددتها (بعد) بنائه على (نفي القادر اختار)  
 الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبني (على أن النفس) الناطقة (ليست مدركة للجزئيات كما اثبتنا  
 اليه) في اثناء الكلام المنقول (فلنستكمل في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات) هو (النفس  
 لوجوه \* الاول ما ذكرناه من الحكم بالكلية على ابدني) في مثل قولنا زيد انسان (وبكل جزئي على انه  
 غير لا حر) اي والحكم بسلب احد الجزئين عن الآخر كما في قولنا زيد ليس بعرو ولا بد من قوة تدرك  
 الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوفة  
 ولا يجوز أن تكون هذه القوى جسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة (الثاني وجداني) بلا شبهة (اني واجد



اسمع وابصر واجوع واشبع ( وادرك المعقولات فالمدرک لكل واحد وليس الا النفس ) ( لثالث  
 ان النفس مدبرة للبدن ) المعين ( فهو ) اي النفس بتأويل الانسان ( فاعمل للجزئيات ) من الافعال  
 التدبيرية ( ولا بد له فيه ) اي في كونه فاعلا للافعال الجزئية ( من ادراك الجزئيات ) الصادرة عنه ( ان  
 الرأي الكلي - نسبه الى الكل ) من احاد ذلك الكلي ( واحدة فلا يصلح ) الرأي الكلي ( لكونه مصدر البعض  
 دون البعض ) فالنفس مدركة للجزئيات وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخص وتدبير الشيء  
 للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الابداع العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن  
 الجزئي ( وللخصم ) القائل بأن النفس لا تدرك الجزئيات ( وجوه \* الاول ) تعلم ضرورة أن ادراك  
 المبصرات حاصل للبصر ( ادراك ) ( الاصوات للسمع وعلى هذا ) ادراك سائر المحسوسات فانه  
 حاصل للحواس المخصوصة ( وانكار ذلك مكابرة ) مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه ( الثاني آفة كل  
 عضو ) هو محل القوة ( فوجب آفة فعله ) الذي نسب اليه فلو أنه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما  
 يظهر في الحواس الظاهرة وأما في الباطنة فيستعان بأخبار الطبيعة من أن الآفة متى حدثت في مقدم  
 البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل  
 دون الاحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة ( الثالث اذا ادركنا الكرة ) الشخصية مثلا  
 ( فلا بد له ) اي لا درنا كما اياها ( أن ترسم في المدرک ) منا ( صورتها ) المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين  
 وحيز لازم لهما ( ومن المحال ارتسامه وضع وحيز في موضع ولا حيز له ) اعني النفس المجردة بل لا بد  
 ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية ( الرابع اذا تصورنا مربعا ) مشغلا على مقدار مخصوص ( بخصا  
 بمرربع ) مشغين على وضع معين ( هكذا ) ( فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع  
 كل من الآخر على معنى ايسر هو من صاحبه ) واحد الخناجين عن يمين الخنجر والاخر  
 عن يساره ( فلو كان محله ) اي محل ارتسام هذا المتصور هو ( النفس لم كونه ) اي كون هذا المحل الذي  
 هو النفس ( متقسما انقساماً في الكم وأنه باطل لانها مجردة عن المادة ) فلا تقبل الانقسام المقداري  
 ( والجواب ) عن وجوه الخصم ( أن شيئا من ذلك ) الذي ذكره ( لا يتفق كون الحواس آلات والنفس هي  
 المدرک ) فترسم الجزئيات في تلك الآلات وتدركها النفس لملاحظتها لما ارتسم في آلاتها فلا يلزم  
 انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرک ويصح  
 استناد الادراك الى تلك الآلات وان لم تكن مدركة حقيقة ( وهذا القدر ) الذي لا ينفيه شبه الخصم  
 ( كاف ) للمستدل ( في اثبات القوى المذكورة ) يعلم بالضرورة انه ( لولا اختصاص كل عضو ) من تلك  
 الاعضاء ( بقوة ) مخصوصة ( لما اختص بكونه آلة لتويع من المدركات دون الآخر ) وبذلك ثبت  
 وجود القوى وتعديدها وهو المطلوب ( النوع الثالث اقوى المعاملة ) هي التي عبر عنها فيما سبق بالحركة  
 على معنى أن لها مدخلا في الحركة اما بانحرىك او الاعانة على قياس ماصر في المدرک وفقادة العدول  
 ظاهرة ( وتنقسم الى ) قوة ( ناعته ) على الحركة ( و ) قوة ( محرکه ) مباشرة لتحريك ( اما الباعثة ) وتسمى  
 شوقية وزوغة ( فاما الجلب المنفع وتسمى شهوية واما دفع الضر وتسمى غضبية واما المحركة فهي  
 التي تعدد الاعصاب ) بتشجيع العضلات ( فتقرب الاعضاء الى مبادئها كما في قبض اليد ) مثلا ( وترخيها )  
 اي ترخي الاعصاب بانحاء العضلات ( فتبعد الاعضاء عن مبادئها كما في البسط ) اي بسط اليد ( وهذه  
 القوة ) المنبثة في العضلات ( هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد ) هو ( التصور وبيدهما الشوق  
 والارادة ) فهذه مبادا ربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان ( فان النفس تصور  
 الحركة ) اولاً ( فتشتاق اليها ) ثانياً بناء على اعتقاد نفع فيها ( فتريدها ) ثالثاً ( ارادة قصد ) اليها  
 ( وابتعاد ) لها ( فتحصل ) الحركة بتدبير الاعصاب وانحاءها اربعاً وقال بعضهم الشوق انما يوجد في  
 ليس قدرته تامة فترددت شتاق وأما الذي يثيق بقدرته فلا شوق له ( القسم الثالث ) من الاقسام



الثلاثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس (في النفس الانسانية) اي في بيان  
 قواها ولذلك قال (وقواها) يعني المخصوصة بها (تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها الملكيات والحكم  
 بينهما بالنسبة الايجابية او السلبية تسمى القوة النظرية) والعقل النظري (وباعتبار امتصاصها  
 للصناعات الفكرية رمز اولها للرأي والمشورة) في الامور الجزئية مما ينبغي أن تفعل او تترك (تسمى  
 القوة العملية) والعقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان  
 من بين سائر الحيوان فالاولى لاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة  
 بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جيلة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية  
 لان استخراج الاراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية  
 كأن يقال مثلا هذا الفعل كذا او كذا وكل ما هو كذا فهو جليل ينبغي أن يفعله او قبيح ينبغي أن يترك  
 فتكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منها رأى في امر جزئي مستقبل من الامور  
 الممكنة فان الواجبات والامتناعات لا تزوي في كيفية ايجادها واعدادها او كذا الماضي والحاضر لا تزوي  
 فيهما ايضا لا يجاد أو الاعداد بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلية واذ احكمت هذه القوة بهذا الرأي  
 الجزئي تتبع حكمها حركة القوة الاجتماعية الى تحريك البدن (ويحدث فيها) اي في النفس الانسانية  
 (من القوة) العملية الشوقية (هيئات افعالية) تتبعها احوال بدنية (هي الفعول) التابع للتعجب الحادث  
 في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب (وانجل والحياء واخواتها) من الخوف والحزن  
 والحنين وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر أن النفس تتأثر من قواها كما أنه يؤثر فيها  
 (الاسم الخامس) من الاقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الاول من  
 موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث (في المركبات التي لا مزاج لها اعلم ان حر  
 الشمس) وغيرها (بصعد) الى الجوف (اجزاء اما هوائية ومائية) مختلطتين (وهو البخار) وصعوده ثقيل  
 (واما بارية وارضية وهو الدخان) وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كما نعرف في الجسم  
 الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار ولما يصعد البخار والدخان سادجا بل يتصاعدان في الغلب  
 مختزجين (ومنهما يتكون جميع الاثار العلوية اما البحار فان) قل (اشدة الحر) في الهواء (حلل) الاجزاء  
 (المائية) وقلها الى الهوائية (وبقي الهواء الصرف والا) اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار  
 كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله (فان وصل) ذلك البخار بصعوده (الى) الطبقة  
 (الزهريرية) التي هي الهواء البارد كما عرفت (عقده ببرده) وتكاثف (فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء  
 المائية اما بلا جود) اذ لم يكن البرد شديدا (وهو المطر واما مع جود) اذا كان البرد شديدا (فان كان  
 الجود قبل الاجتماع) والتقاطر وصورته حبات كبارا (فهو الثلج وان كان) الجود (بعده فهو البرد  
 وانما يستدير) ويصير ككرة (بالحركة) السريعة الحارقة للهواء بمصادمته فتسمى الزوايا عن جوانب  
 القطرات المنجمدة (وان لم يصل) البخار بالتصاعد (الى الزهريرية) فاما أن يكون كثيرا او قليلا فالأكثر  
 قد ينعتقد سحابا مطرا كما حكى ابن سينا أنه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعدا  
 يسيرا وتكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على وحدة فكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان  
 من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمتطرون وقد لا يعتقد (فهو) اي هذا البخار الكثير  
 المتكاثف الذي لم ينعتقد سحابا مطرا (الصباب) المجاور لوجه الارض (و) أما (قليله) اي قليل  
 البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه (قد يتكاثف ببرد الليل فينزل) نزولا ثقيل في اجزاء صغار  
 لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شئ يعتد به (اما بلا جود) بعد انزول (وهو الطل ووجهه وهو الصقيع)  
 ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكاثف من انقباض الهواء بالبرد الشديد  
 فيحصل حينئذ منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف



البخار وفي الأقل من تكاثف الهواء (واما الدخان فربما يحاط السحاب) بأن ترتفع ابخرة وأدخنة  
 كثيرة مختلطة الى الطبقة المهريرية فيسكنها البخار وينتقد سحابا فينجبس ذلك الدخان  
 في جوف السحاب (فيخرقه اما في صعوده بالطبع) لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده (او عند  
 هبوطه لتسكاته) اي لتسكاته (بالبرد) الشديد الواصل اليه (فيحدث من حرقله) اي خرق الدخان  
 وتزيقه للسحاب صاعدا اوهابطا (ومصا كته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل) الدخان (بقوة  
 التسخين) وذلك لانه شئ لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلطة المازجة  
 غملا قرب من اجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل  
 بالتسخين القوي (الحاصل من الحركة) الشديدة (والمصاكة) العنيفة واذا اشتعل (فلطيفه ينطفيء  
 سريعا وهو البرق) شيفه لا ينطفيء حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة) واذا وصل اليها فرمما  
 صار لطيفا يتقد في التخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة  
 مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بأن الصاعقة وقعت بشراز على قبة  
 الشيخ الكبير أبي عبد الله بن حنيف قدس سره فأذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان  
 كشيئا غليظا جدها فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى أن صبيا كان  
 في صحراء فأصاب ساقه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها (وانه اعنى  
 الدخان قد يصل الى كرة النار) وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعد بها  
 بخلاف البخار (فيحترق) الدخان حينئذ (كالشمعة التي تطفأ ويحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل  
 الدخان) الواصل الى الشمعة الفوقانية (وتتصل) النار التي وقعت في ذلك الدخان (بالشمعة السفلية  
 وتشتعل) بهذه النار (فما كان منه) اي من الدخان (لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى  
 ذلك) المشتعل (كانه كوكب ينقض وهو السحاب وما كان منه كشيئا) لافي الغاية (تعلق به النار لعلها  
 تآمن غير اشتعال) بل ثبت فيه الاحتراق (ودام متصلا لا ينطفيء) اباما وشهورا ويكون على صورة  
 ذؤابة او ذنب او رخ او حيوان له قرون ككما اشار اليه بقوله (وهو الذؤابات والاذباب والنبازك  
 وذوات القرون وما كان) من البخار (عليها) اي كشيئا جذا (تعلق به النار تعلقا تاما) فيحدث  
 في الجوف علامات سودا وحر) على حسب غاظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحرة واذا كانت  
 اغلظ ظهر السواد (وقد تنفذ الذؤابات ونحوها بحجب كوكب فيديرها القالك معه مشبعة اياه  
 فتري كأن ذلك الكوكب ذؤابة او ذنبا او قرنا) واحدا (او اكثر) من واحد (وهذه الاقسام) التي ذكرناها  
 للدخان الواصل الى كرة النار (اذا اتصلت بالارض احرق ما عليها ويسمى الحريق) وفي المباحث  
 المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاد حتى وصل الى حيز النار من غير أن يتقطع اتصاله  
 عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن ثوبا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض  
 احرق تلك المادة بالكيفية وما يقرب منها وسيل ذلك سبيل السراج المطفا اذا وضع تحت السراج  
 المشتعل فتصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب الى قبيلته (وايضا) نقول (فالدخان قد ينكسر  
 حره عند الوصول الى الكرة المهريرية) فيثقل (فيرجع بطبعها) الى الارض (او) لا ينكسر وحينئذ  
 (يصعد ويصاوم) كرة النار لا (الملك) على ما وقع في السخ لان نفوذه في النار البسيطة العالية  
 على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر (فيرجع) ويرتد بمصادمته كرة النار المتحركة  
 بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرتد بصا دائرة سهام على جهات شتى (وعلى التقديرين  
 فيتموج الهواء) وبضطرب (وهو الريح) قيل قد وقع في كلام ارسطو أن الريح يحدثانه متحرك هو  
 هواء لا يانه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن أن يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضوعها  
 فلا يجوز وضعها موضع الجنس (ولذلك) الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح (كان اكثر)



مبادى الرياح فوقانية كاشمديه التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق في الاغلب (فقد يحدث)  
 ايضا (بأن يخلط الهواء فيندفع) عن مكانه بواسطة عظم مقداره (يدافع ما يجاوره فيطأوه)  
 ويدافع ذلك المجاور أيضا مجاوره فيتموج الهواء (وتضعف) تلك (المدافعة) شيئا شيا (الى غاية ما  
 فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع) تلك الرياح (الاجزاء الارضية فتضعف)  
 الاجزاء الارضية (بينها مرتفعة كأنها تتلوى على نفسها وهي الزوايا) جمع زوابعه وهي الرياح  
 المستديرة على نفسها (والاعصار) المسمى في الفارسية بكردياد هذا وقد قيل بين الرياح والمطر  
 تمنع وتعاون أما المنة فلان الرياح في الاكثر تطف مائة السحاب بحرارتها وتفرقها بفجر يكها والمطر  
 يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل حينئذ ولا يتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها  
 المطر تقل فيها الرياح وبالعكس وأما التعاون فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يصعد منها دخان  
 اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتضعفه والريح تجمع السحاب وتهرب منها برودة السحاب  
 الى باطنه فيشتد البرد المكثف وأمامها الرياح فغير منحصرة حقيقة في عدد الا انهم جعلوا اصولها  
 اربعة هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمى ارياح التي تهب منها بالقبول  
 والديور والشمال والجنوب وتسمى التي تهب مما بين انكباء (وابضا) نقول (فقد يحدث في الجزايرة)  
 رطوبة (رشيبة صقيلة كدائرة تحيط) تلك الاجزاء (بعميق رقيق) لطيف (لا يحب ما وراءه) عن الابصار  
 (فيعكس منها) اى من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر لاصقاتها الى القمر فيرى)  
 في تلك الاجزاء (ضوءه دون شكله فان الصقيل) الذي يعكس منه شعاع البصر (ادام غريحا)  
 بحيث لا ينقسم في الخس (اذى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة) وتلك  
 الاجزاء الرشيبة من البصائر متراسة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف  
 وتسمى الهالة) وانما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع تحرق حجم السحاب الذي  
 لا يستر فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لاشبهه بخلاف اجزائه  
 التي لا تقابل فانها تتوذي خيال ضوئه كما عرفت قبل واكثر ما تتولد الهالة عند عدم الرياح فان تفرقت  
 من جميع الجهات دلت على الصحو وان نحن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية  
 قد كثرت وان انحرفت من جهة دلت على ريح تأتي من تلك الجهة واذا اتفق أن توجد سحابتان  
 على الصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون النخمانية  
 اعظم لانها اقرب اليها وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم أن هالة الشمس وتسمى الطفاوة  
 بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحالى السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا أنه رأى حول  
 الشمس هالة تامة في ألوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة قوسية قليلة وانما تنفجر هالة الشمس  
 اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان  
 غليظا فتقرس في اجزاء الضوء وعرض ما يعرض للقوس (وقد يحدث مثل ذلك) الذي ذكرناه من  
 الاجزاء الرشيبة الصقيلة على هيئة الاستدارة (في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح)  
 وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشيبة لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها  
 جسم كثيف اما جبل او سحاب ~~ك~~ كدرو كانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر  
 الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون  
 الذي يكون مر بكامن ضوء الشمس ولون المرآة (وتختلف ألوانها) اى ألوان قوس قزح (بحسب)  
 اختلاف (اجزاء السحاب) في ألوانها (و) بحسب ألوان (ما وراءها) من الجبال (و) ألوان (ما ينعكس  
 منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماني من له في علم المناظر كعب عال) وهو المولى  
 الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برّد الله مضجعه (يدعى بطلان ذلك) الذي ذكرناه



من اسباب الهالة وقوس قزح (لكنه) اي ماذكرناه فيها (رأى الجمهور وقد ذكرناه متتابعة لهم)  
 وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم أن السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية  
 وقوى روحانية اقتضت وجودها وحينئذ لا تكون من قبيل الخيالات وهو أن يرى صورة شيء مع صورة  
 شيء آخر مظهر له كالمرآة فيظن أن الصورة الاولى حاصلة في الشيء الثاني ولا يكون فيه بحسب  
 نفس الامر قال الامام الرازي وهذا الذي ذكره لا ينافي ماذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان  
 الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده أن  
 اصحاب التجارب شهدوا بأن امثال هذه الحوادث في الجوت تدل على حدوث حوادث في الارض فلولا  
 انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والامواضع لم يستمر هذا الاستدلال (وايضاً) نقول (فالجوار  
 المحنق في الارض يخرج القليل من مساهمها وينقلب الكثير بمعونة البرد) الذي في باطن الارض (ماء  
 ويشقها) فيخرج منها (ومنه العيون) السائلة (اذا كان البخار كثيراً فحصل المدد بعد المدد  
 كان القاض يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء) فان البخار الذي انقلب ماء وقاض الى وجه الارض  
 وجب أن ينحذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء ويطبق وهكذا  
 يستتبع كل جزء منه جزءاً آخر قال الامام الرازي ومياه العيون الزائدة تحدث من البخارة بلغت من  
 قوتها أن تدفع الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها أن يطرد نالها سابقها  
 وهذا الكلام ينافي ماذكرناه من انفس من التعليل بامتناع الخلاء ويتقضى أن يعال السيلان بكثرة  
 البخارة المقتضية للانفكاك الى فوق والركود بقلتها فتمل قال ومياه القنى والآبار متولدة من البخارة  
 باقصة القوة عن أن تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذاً تندفع اليه بأدنى  
 حركة فان لم يحصل هنالك مسيل فهو البئر وان حصل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون  
 السائلة الى الزائدة واهل أن الترح من الآبار والعيون الزائدة بسبب انبوع الماء فيها لان ثقل الماء  
 الطاهر يمنع سائر البخارة عن الطهور فاذا نزع قويت تلك البخارة واندفعت الى خارج وقد اختلفوا  
 في أن هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخاري  
 الذي يتقلب ماء وهذا الثاني وان كان ممكناً الآن الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار  
 تزيد بزيادة الثلوج والامطار (وايضاً) نقول (فالجوار والدخان اللذان في الارض قد يكثران  
 ويريدان الخروج منها) بقوة (ومساهما متكاثرة فيزلانها بحركتيهما ومنه تتكون الزلازل)  
 واذا كانا قليلين او كان مساهما مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل في الاراضي الرخوة واذا  
 كثرت الآبار والقنى في ارض صلبة قات زلزلتها (وهو يخرج البخار والدخان) الممتزجان امتزاجاً  
 مقرباً الى الدهنية (وقد صار انارة الشدة الحركية) المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وربما  
 قويت المادة على شق الارض فتحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها  
 سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهبات فيسقط ما فوق الارض في تلك الوهادات وقديلاً  
 ما تزلزل الارض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدة (وايضاً) نقول (فيحدث  
 في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يمتلط بحمار الكبريت باجراء الهواء الرطب فيفيد مزاجاً  
 فيه يرددها) اي في طبيعة الدهن (وربما يشتعل بانوار الكواكب وبغيرها) فيرى بالليل في ذلك الموضع  
 شعل مضئ غير محترقة احتراقاً يعتدبه وذلك لاطفائها (ملخص) بعبارة جامعة وافية (ما ذكرناه)  
 في الفصل الثاني وفي المرصد الاول (كاه آراء الثلاثة حيث تفوا القادر المحتر) كما سبق الى  
 الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى (فأحالوا اختلاف الاجسام بالصورة الى استعداد) في موادها  
 يقتضي اختلاف الصور والحالة فيها (و) أحالوا (اختلاف انوارها الى صورها المتباينة وامزجتها)  
 المتخالفة (و) أحالوا (كل ذلك) في الاجسام العنصرية واسندوه بالآخرة (الى حركات الافلاك واطرافها)



[illegible]



محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما تحدث الصورة التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام  
في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر (ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو قفات  
الثنوية) من المحسوس (النور والظلمة) فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما (و) قال (الخرابيون)  
منهم القائلون بالقدماء الخمسة (النفس والهوى) وقد عشت النفس بالهوى وتوقف كمالها  
الجسمية والعقلية (عليها الفصل من احتلاطهما انواع المكونات) وتعدية العشق بالبهاء لتضمين  
معنى اللصوق والولوع والافهومتعدي نفسه (وقيل هي الوحدة فانها تجزأت فصارت) الوحدات  
(نقطا) ذوات اوضاع (واجتمعت النقط) فصارت (خطا) واجتمعت (الخطوط) فصارت (سطحا)  
اجتمعت (السطوح) فصارت (جسما) وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم  
من ظواهرها مقاصدهم (الرابع انها حادثة بدواتها قديمة بصفاتهما وهذا لم يقل به احد لانه  
ضروري البطلان) فجاءه من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادئ الرأي (الخامس التوقف  
في الكل) اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل أن يتردد ويتوقف فيه بل لا بد أن  
يتقيه يديهته (وهو مذهب جالينوس) اذ يحكي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته  
اكتب عني اني ما علمت أن العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن  
فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول (لنا  
في حدوث الاجسام) بدواتها وصفاتها (مسالك) ستة (الاول وهو المشهور) المبسوط في اثبات  
هذا المطلوب (الاجسام لا يتخلو عن الحوادث وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث) بذاته وصفاته  
فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يتخلو عن الحوادث يستلزم  
قدم الحادث وفيه كلام سيورد عليك (واما المقدمة الاولى فلو جهين \* الاول ان الاجسام لا يتخلو  
عن الاعراض لما مر) اشارة الى ما عترف به أن الاجسام لا يتخلو عن الاكوان والتأليف وما يتبعهما  
من الاعراض والاظاهر أن يقال لما سيجي \* اي في المقصد السادس من هذا المرصد (واذا لا توجد  
الاجسام) بدون التمايز بينها لان كل موجود لا بد أن يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة  
(وقد بينا ان التمايز) بين الاجسام انما هو (بالاعراض) بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تألفت  
الاجسام منها (ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زماني) وكل ما هو كذلك فهو حادث (وقد مر بيناهما)  
اي بيان أن التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان أن الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر  
على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا \* (الثاني) من الوجهين أن يقال (الجسم لا يتخلو عن الحركة  
والسكون وهما حادثان) فالجسم لا يتخلو عن الحوادث (انما قلنا ان الجسم لا يتخلو عنهما لانه لا يتخلو عن  
الكون في حين) بالضرورة (فان كان) كونه في ذلك الحيز (مسبوقا بالكون) اي يكون آخر (في ذلك الحيز  
فهو ساكن) لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول (والا) اي وان لم يكن كونه في ذلك الحيز  
مسبوقا بالكون فيه (فهو متحرك لا يقال) دليلكم (منقوض بالجسم في قول) زمان (حادثه) لجريانه  
فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكون ثلث لان في المكان الاول ولا في المكان الثاني  
(لانا نقول الكلام في الجسم الباقي) فيدعي انه لا يتخلو عن الحركة او السكون لاني الجسم الحادث  
فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعنا لا بضّر المعلل اذ متصوده  
حدوث الجسم (وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه \* الاول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير) اي  
ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لانها لا تاتي الا من حال الى حال اخرى بل نقول هي الكون الثاني  
في مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول (وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير  
وبينهما مناهضة بالذات فلا تتصور الحركة اذلية وذلك معنى الحادث \* الثاني لماهية لا توجد الا  
في ضمن الجزئيات) لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعيينات بأسرها (ولاشك ان شيا



من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل) لان كل جزء منها منقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها  
 فلا توجد المتعاقبة (فلا توجد ماهيتها) ايضا (فيه) اي في الازل فما هيتهما حادثة بجزئياتها  
 (الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقه بعدم ازلي فتجتمع العدميات) اي عدميات جميع  
 الحركات الجزئية (في الازل وحيث فلا يوجد في الازل حركة) اصلا (والاجمعت) تلك الحركة  
 (عدمها هذا خلف) واعترض عليه بأن الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتماع فيه عدم  
 الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها مع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية أن  
 تلك العدميات لا بداية لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء  
 من اجراء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدميات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات  
 وليس لاجراء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها  
 لم يمكن هناك محذور الا أن الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتماع فيه وجود  
 الحركة مع عدمها (وقد يذكرهما) لبيان حدوث الحركة (وجوه اخر ما آتاهما الى ما ذكرنا وانما تختلف  
 العبارة) دون المعنى (فتركاها) وذلك مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شيء من الحركات في الازل  
 كانت افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شيء منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازلي مسبوقا بغيره  
 وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تنهايتها وما آتاهما الى الوجه الثاني وهو أن جزئيات  
 الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم أن الذاهيين الى قدم الجسم  
 لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لانهاية اها وكل  
 جزء منها يوجد في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل  
 واحد من افرادها حادثا ولو اعدم خلقه عن مثل هذه الحوادث التي لانهاية لاعدادها لا يستلزم  
 حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة  
 بلانهاية حتى يتيسر لنا أن نقول الجسم لا يتخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يتخلو عن حوادث كذلك  
 كان حادثا والازل قدم الحادث او خلقه عن تلك الحوادث فلذلك قال (الرابع) من وجوه حدوث الحركة  
 وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية (طريقة التطبيق وقد عرفت) في مباحث ابطال التسلسل  
 (وتقريرها ههنا) أن نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلانهاية كان لنا (أن نفرض من حركة ثا) كدورة  
 معينة مثلا (الى ما لا بداية له جملة) واحدة (و) نفرض ايضا من (حركة قبلها بجملة اربعة ايام) كعشر دورات  
 مثلا (جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول) من احدهما (بالاقل) من الاخرى (والثاني بالثاني)  
 وهكذا (لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع  
 غيره كهو ولا مع غيره) فيكون الزائد مساويا للناقص (هذا خلف والا يوجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه  
 من الناقصة جزء فتقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تريد عليها بمتناه والزائد على  
 المتناهي بانتهاي متناه) بلا شبهة (فتكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تنهايتها وهو خلاف  
 المفروض) اعني عدم تنهايتها في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم  
 وجوده عدمه كل محال قطعها (وقد عرفت الكلام عليه) اي على الاستدلال بالتطبيق (في ابطال  
 تسلسل سوا الازجوا بالانفصاف) دفعا للاملال (الخامس) من تلك الوجوه (طريقة التضايغ)  
 وقد عرفت ايضا ههنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها  
 مسبوقه ونجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما  
 وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا خيرا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تنتهي (مسبوق)  
 اي موصوف بالمسبوقية (وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق  
 بحسب الفرض) اذ المفروض لا تنهي السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف



بالمسبوقية والسابقة معا اذ لو وجد في سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطاع السلسلة به  
 وعلى هذا التقدير (فكل سابق مسبوق من غير عكس كى كان خيرا لئلا يكون عدد المسبوق)  
 اى المسبوقية (ازيد من عدد السابق) اى السابقة (بواحد وانه محال لانهما متضايقان)  
 حقيقتان (يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وأن يكون براء كل واحد  
 من احدهما (واحد) من الآخر وأما تساوى عدد المشهورين فغير لازم كاب واحد له ابناء الا أن يعتبر  
 التغير الاعتبارى بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق  
 فيتكافأ الاضحيان (وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله وابداه لم يطل  
 اما الملازمة فلانه وجودى لما تقدم) في مباحث الالين من أن وجود الكون ضرورى معلوم بمعاونة  
 الحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امورا اعتبارية مثل كونه مسبوقا  
 يكون آخر أو غير مسبوق وامكان تحلل ثالث وعدمه (وكل وجودى) اى موجود (قديم يمنع زواله)  
 ومن ثمة قيل القدم ينافي بعدم (لانه) اى القديم (ان كان واجبا) بذاته (مطاهر) امتناع عدمه (وان كان  
 ممكنا كان مستندا الى واجب) بالذات (لما ساقى) في اثبات الواجب تعالى (ولا يكون ذلك الواجب) الذى  
 استند اليه الممكن اقديم (مختارا لما ساقى) من (ان القديم لا يستند الى مختار بل) يكون (موجبا فان لم  
 يتوقف تأثيره) اى تأثير الموجب في ذلك القديم (على شرط اصلا) بل كان ذاته كافيا في ايجاده  
 (لزم من عدمه عدم الواجب) لانه يلزم ذاته من حيث هي واتقاء اللازم يستلزم اتقاء الملزوم  
 فيكون عدمه محالا (وارتوقف) تأثيره فيه على شرط (فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان اقديم  
 المشروط به اولى بالحدوث بل) يكون ذلك الشرط ايضا (قديما ويعود الكلام فيه) وفي صدوره  
 عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط (ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط  
 دفعاه ساقى) في الامور المترتبة الموجودة معا (لوعدم) هذا الصادر المنتهى اليه (عدم واجب  
 هذا اختار) فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا  
 وهكذا الى القديم الذى كلاً متافيه وهو المطلوب (واما بطلان اللازم فبالافتقار والدليل اما الاتفاق  
 فلان الاجسام عند الحكم متحصرة في انكسارات وحركاتها اجبية) عندهم (وفي العنصرية وحركاتها  
 جائرة ولا تنبئ من الاجسام يمنع عليه الحركة واما لدليل فلان الاجسام متساوية) في الماهية لتركيبها من  
 الجوهر الفرد المتماثل كما عرفت (فيصح على كل) من الاجسام (من الخيزماصح على الآخر وما ذلك  
 الا بخروجه عن حيزه ونقل الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه) اى من البسيط (ما يصح على  
 الآخر فيصح أن يماس يساره ما عساه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح  
 على بسائطها أن يماسها الآخر وما هو الا بالحركة وبالجمله فنعلم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة  
 لبسائط) لان اجراءها متحد في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها (فكذلك للمركبات) لان  
 تبدل اوضاع البسائط التى فيها يستلزم تبدل اوضاعها (و) نعلم ايضا بالضرورة (انه ما من جسم الا ويمكن  
 له قدر الاختار) الذى خلقه (أو يغير وضعه فيعمل بيمينه يساره وبأيساره يساره) وانكاره مكابرة لا يعتد بها  
 (المسلك الثاني وهو بعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم (م اما كون)  
 واحد) قديم وما أن يدور قبل كل كون كون) آخر (الى ما به والتالى باطل بقسميه اما الملازمة فلانه  
 لا بد للجسم من كون) في حيز لكونه متحيزا بالذات (فان وجد له كون غير مسبوق باخر) اى يكون آخر  
 (لم انقسم القول) لان ذلك الكون يجب أن يكون ثابتا للجسم اقديم على الاستمرار فيكون قديما (ولا  
 اى وان لم يوجد له كون غير مسبوق باخر) (لم انقسم الثاني) لان كل كون له فنه مسبوق بكون آخر  
 فوجب أن يكون قبل كل كون كون له الى نهاية (ادعى ذلك التقدير) الذى نحن فيه (لو وجد كون  
 لا كون قبله لم يخلو الجسم عن الكون) وانت خبير بأن القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم



يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان  
 هو القسم الاول بأن يقال ذلك الكون الذي ليس مسبوقا بمثله يجب أن يكون مستمرا ازلا والالزام خلق  
 الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون  
 كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلق الجسم عن الكون لا تنظم الكلام (واما بطلان الثاني  
 فاما القسم الاول) وهو قدم الكون (فبمثل ما يسيبه حدوث السكون واما القسم الثاني) وهو تعاقب  
 الاكوان الى ما لا نهاية له (فبالطريق وطريقة التضاييف وغيرهما) من ادلة بطلان التسلسل (ولا يخفى  
 عليك ان في هذا المسلك طرعا لمؤنات كثيرة) كانت في المسلك الاول (من بيان كون السكون وجوديا)  
 اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذ زواله لان اعدام  
 الحوادث تزول بوجوداتها مع كونها ازلية (فان السكون) الذي ذكر في هذا المسلك (لا شك في انه  
 وجودي) بلا خلاف (ومن بيان ان الجسم لا يتخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو في  
 الازل لا يتحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير) فلا يصح انصافه بشئ منهما في الازل  
 (ومن سقوط قولهم السابقة والمسبوقية في الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها الا بلوهم وفي الخارج هو)  
 اي الحركة (كون واحد مستمر) بين المبدأ والمنتهى لما مر من أن الحركة تطلق على الامر الممتد  
 ولا وجود له في الخارج بل يمنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انقسام له في مأخذ  
 الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتأمل (المسلك الثالث للامام الرازي) ذكره في المحصل  
 ونسبه الامدى الى بعض المتأخرين من الاشاعرة (وهو ايضا مأخوذ من المسلك الاول والمؤنات) التي  
 كانت فيه باقية ههنا (بجملتها) سوى قليل منها كما لا يخفى (وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل  
 اما متحركا او ساكنا والتالي باطل بتسميته وانت بمعرفة بيانه بعدم ما قررناه في المسلكين السابقين خبير) فلا  
 نستغل به حذف المؤنات (المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب) اما من الجواهر الفردة  
 او الهيمولي والصورة (وكثير) اي وتشاركه في ماهيته امور متعددة (وسياتي) في الالهيات (ان الواجب  
 الوجود) (واحد) لا شريك له في حقيقته (وغير مركب) فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا (وكل ممكن هو  
 موجود له موجود ولا يتصور) الابدان (الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في ما حدث تقدم من انه  
 لا يجوز) الامام الرازي (استناد القديم الى السبب الموجب) كالم يجوزوا استناده الى المختار (و) قد  
 (نهناك على ما اخذه فتذكره \* المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سياتي في الصفات) اي  
 صفاته تعالى (فتكون) الاجسام (حادثه لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذا ان الوجودات) اي الرابع  
 والخامس (يثبتان حدوث العالم) كانه (من الاجسام والمجردات وصفاتها ما بخلاف الاولين فانه ما  
 لا يعطيان الاحداث الاجسام وصفاتها) (ويحتاج في نعيمها الى ثبتي المجردات) ولم يتعرض للمسلك  
 الثالث لانه جعله عين الازل لبقاء المؤنات واما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتباه (المسلك السادس  
 الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما نشاهده من) حدوث (الحركات) القائمة به (وتجدد الاعراض)  
 الحادثة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها (ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في  
 الالهيات) من أن القديم لا يكون محلا للحوادث (احتج الخصم) على القدم (بشبه) اربع (الاولى) وهي  
 مستخرجة من العلة المادية أن يقال (المادة قديمة والاحتاجت الى مادة اخرى) لما عرفت من أن كل  
 حادث مسبوق بالمادة (وتسلسل) اي لم التسلسل في المواد (وانها) اي المادة (لا تتخلو عن الصورة)  
 الجسمية والنوعية ايضا (لما تقدم فيلزم قدم الجسم) لكون احرائه بأسرها قديمة (والجواب منع تركيب  
 الجسم من المادة والصورة) ان سئلنا ذلك (لانسلم كون المادة قديمة فانه) اي كونها قديمة (يثبت بوجود  
 اختلاف الاستعداد) المقرب الى وجود الحوادث كما سلف (وانه فرع الايجاب بالذات وسبب بطله)  
 باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس (ولا نسلم) ايضا (انها لا تتخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله)



الشبهة (الثانية) وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية أن يقال (الزمان قديم والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو) السبق (الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف) واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التى هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذى هو محل الحركة (والجواب منع أن التقدم بالزمان) اى لانسلم تحقق التقدم الزمانى فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم (وان سلم) تحققه فى الجملة (فليس) تقدم عدم الزمان على وجوده (بالزمان) حتى يلزم اجتماع التقيضين (بل هو كقدّم اجزاء الزمان بعضها على بعض) اعنى التقدم بالذات لا بالامر زائد عليها فلا محذور حينئذ \* الشبهة (الثالثة وهى العمدة) عندهم فى اثبات مطلبهم وما خوذت من العلة المؤثرة أن يقال (فاعلية الفاعل للعالم) اى تأثيره فيه وایجادها اياه (قديمة ويلزم منه قدم العالم بانه) انه (لو كانت) فاعليته (حادثة) مخصوصة بوقت معين (لتوقفت على شرط حادث) مختص بذلك الوقت (والا) اى وان لم تتوقف على شرط كذلك (لزم الترجيح بلا مرجح) لان اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوى نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص (والكلام فى ذلك الشرط) الحادث واختصاصه بوقت معين (كما فى) الحادث (الاول) فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث (ويلزم التسلسل) فى الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تأثير وایجاد حقيقى فى زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه فى الایجاد ان كان حاصله لازلا كان الایجاد حاصله فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما أن يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصله وهو خلاف المفروض اولا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الایجاد ازليا كان وجود الاثر الذى لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه فى الایجاد حاصله فى الازل كان بعضه حادثا قطعاً فنقل الكلام اليه ونقول ان لم يخرج هذا الحادث الى ايجاد لم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما أن يكون جميع ما لا بد منه فى ايجاد حاصله فى الازل فيلزم قدم الحادث اولا يكون حاصله فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل فى الاسباب والمسببات وهو محال (وقد ذكر فى الجواب عنه وجوه والذى يصلح للتعويل عليه وجهان \* الاول النقض بالحادث اليومى) اذ لا شبهة فى وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام فى هذا الشرط الحادث كما فى الاول فتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومى قديما (لا يقال انه) اى الحادث اليومى (يستند الى الحوادث الفلكية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (وكل منهما مسبوق بان خولا الى نهاية) ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل فى الامور المترتبة المجمعة (لانا نقول ابداء الفارق) بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذى ذكرتموه (لا يدفع النقض) لان التسلسل فى الامور التى ضبطها وجود سواء كانت مجمعة او متعاقبة محال كما توقفت عليه (وايضاً فنقول) اذا سلم جواز التسلسل فى الحوادث المتعاقبة (فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بان خولا الى نهاية) فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما فى الحادث اليومى عندهم (فان قيل ذلك) اى تسلسل الشروط المتعاقبة (انما يتصور فيما له مادة) يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها القبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا اكمل الاستعداد قاض عليه من المبدأ القديم ما هو مستعدة له (وما سوى العالم) اى ما هو خارج عنه (ليس له مادة) حتى يتصور تواردها الشروط المعبرة فى حدوث العالم عليها (فلنا لا سلم ذلك) الذى ذكرتموه من أن الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور فى الماديات (اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد) عن المادة ونوابعها (كل سابق منها شرط للاحق الى ان تنتهى) فيما لا يزال (الى ما هو شرط) اى الى تصور هو شرط



(لحدوث العالم) الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه (الا ان يقال لكل حادث مادة) وتلك  
المادة لا تخلو عن الصورة (فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبتنا عنها) الوجه (الثاني ان  
ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه) على الآخر (انما هو مجرد الارادة ولا حاجة فيه) اى في ذلك  
الترجيح (الى) داع (مريح بنضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريق الهارب من السبع وقد حى  
العطشان) فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة  
لوجود المقدور ان كانت قديمة لم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شئ آخر  
حادث فيلزم التسلسل ويحجب اما يجوز ترتيب الارادات او ترتب تبعات ارادة واحدة قديمة الى  
ما لا يتناهى واما يجوز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا  
فعليك بالتدبر فيها والتثبت في مزال الاوهام في امثال هذه المقامات \* الشبهة (اربعة صحة العالم) اى  
امكان وجوده (لا اول لها والالزام الانقلاب من الامتناع الدائى الى الامكان الدائى) وانه يرفع الامان عن  
البداهيات (بحجوز الجائزات واستحالة المستحيلات) وكذلك صحة تأثير الباري فيه) اى وكذا امكان  
تأثيره تعالى في العالم لا اول له والالزام الانقلاب المذكور وحينئذ (فيجب أن يحرم بامكان وجود العالم  
في الازل) من الصانع (وهو يطل دلالاتهم) اى دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه (ثم) ان بعد  
ثبوت امكان وجوده ومصدره ازلا (نقول ترك الجود) الذى هو اغاضة الوجود عليه (ربما ما غير متناه  
لا يلىق بالجواد المطلق) الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم جوده والالزام تعطله  
(والجواب انه) اى ما ذكرتموه من حديث الجود لزوم التعطل كلام (خطائى) لا يحدى تفعا فها نحن فيه  
من البرهانيات (ثم انه لا يلزم من ارلية الصحة صحة الارلية كفى الحادث بشرط كونه حادثا) فان امكانه  
ازلى لما ذكرتم وايستازيته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ  
ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يمكن له  
امكان من هذه الحيثية فضلا عن أن يكون امكانه ازليا \* (المقصد \* الثاني في صحة فناء العالم) بعد  
وجوده (وهو فرع الحدوث فن قال انه قد يرد على ما تقدم) في بيان حدوث السكون  
من أن لقديم لا يجوز عدمه (واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فناءه اكون ماهيته من حيث هي  
قابله لعدم) حيث كانت متصفة به (والعدم قبل) اى قبل الوجود (كعدم بعد) اى بعده (لانمايز  
بينهما ولا اختلاف فيهما فجار عليه احدهما جار عليه الآخر) فقد ثبت جواز الفناء وأما وقوعه فقد  
توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه (لم يخالف في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم  
بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية تمتنع فناؤها ودليلهم) على ذلك (ما اشترنا اليه في امتناع بقاء الاعراض  
والترامية طردوه في الاجسام) فقالوا لو عدم الجسم بعد بقاءه لكان عدمه اما لذاته واما لامر  
آخر وجودى او عدمى الى آخر ما مر هنالك والكل باطل فلا يصح عدمه (فالتفت اليه فجدد مع جوابه)  
المذكور هنالك (محضرا عندك) فلا حاجة الى اعادتهما \* (المقصد \* الثالث الاجسام باقية خلافا  
للنظام) فانه ذهب الى انها متجددة آتافا كما لا عراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال  
باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها (ومن احتملنا) اى ومن  
الاشاعرة (من ادعى فيه الضرورة) اى البداهة قال الامدى نحن نعلم بالضرورة العقلية أن ما شاهدناه  
بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار أن من  
فانقضاءه بالكلام هو عين من خفناه معه وان اولادنا ورفقاءنا الان هم الذين كانوا معنا من قبل (لا يقال  
ليس ذلك) اى جزمنا ببقائها ضرورة (الالبقاء في الحس) فانه يشهد باستقرار الاجسام (ولا يصلح)  
الحس وشهادته بالبقاء (لنعويل عليه) والوقوف به (اذا اعراض كذلك) لان الحس شاهد ببقائها  
(وقد قلتم) ايها الاشاعرة (بأنه لا تبقى) زمانين بل هنالك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها



امر واحد مستقر فكيف تقبلون شهادته في الاجسام دون الاعراض (قلنا) اي لانا نقول (لانسلم أن  
 ذلك) الجزم منا (ليس الالبقاء في الحس) حتى يتجه عليه ما ذكرتموه (بل الضرورة العقلية - صلا -  
 بلا شبهة (والضروري) البدهي (لا يطالب مستنده بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة) عند تصور  
 الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البدهي المرادف للاولى (ومنهم من استدل عليه  
 بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة) اي لم يمكن أن يقال لموت حي او حياة ميت لان  
 محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان  
 واردين على موضوع واحد (و) لارتفع (التسخن والتبرد والتسود والتبييض) وتظايرها اي لم يمكن  
 القول بالاستحالة اصلا بانها مشروطة باتحاد الخلل (وكل ذلك باطل بالضرورة) العقلية (حجة النظام انما  
 لو بقيت لا تمنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه لبقاء الاعراض) اي في امتناع عدمها على تقدير بقاءها  
 (واللازم باطل اتفاقا - تنبيه) على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم (ذلك الدليل لما قام  
 في الاعراض) ودل على امتناع بقاءها (طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقاءها ايضا) قال الامدى  
 وذلك لانه بنى على اصله وهو أن الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت  
 الاجسام مختلفة قال وهذا فاننا ندرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك  
 الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك (والما كان بقاءها ضروريا) اوليا (التزم الكرامية انها لا تفنى) أصلا  
 بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل (وفرق قوم) فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما  
 (بان الاعراض) على تقدير فناها بعدم الشرط بعد بقاءها (مشروطة بالجواهر المشروطة بها في الدور)  
 وتلخيصه أن عدمها بعد بقاءها لا يجوز أن يكون بعدم الشرط لان شرط بقاءها لا يجوز أن يكون عرضا  
 لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجواهر مع كونه مشروطة بالاعراض في البقاء فيلزم الدور  
 فبطل هذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام ثبت انها لو بقيت لا تمنع عدمها ~~الكنها~~ جائزة لعدم  
 بالضرورة فلا تكون باقية (واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا أراد الله  
 أن يفنى) الاجسام (لم يخلق فيما العرض) فتنتفى ببقاء شرط بقاءها ولا محذور فيه وهذا مذهب  
 الاشاعرة (او خلق فيما عرضا منافية للبقاء) وهو الفناء مثلا فينتفى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في  
 الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية \* (المقصد \* الرابع الجواهر  
 يتمتع عليها التداخل) اي دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم  
 وهذا الامتناع ليس معلا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من أن الحيز له باعتبار وجود أحد الجواهرين فيه  
 كون مضاف لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو (لذاته بالضرورة) البدئية (اذ لو جاز ذلك) اي  
 تداخل الجواهر (لجاز أن يكون هذا الجسم المعين اجساما) كثيرة متداخلة (و) جاز أن يكون (الذراع  
 الواحد من الكرياس مثلاً ألف ذراع بل) جاز (تداخل العالم كله في حيز خردلة) واحدة وجاز ايضا  
 أن يتصل عنما عوالم متعددة مع بقاءها على هيئتها (وصريح العقل) يدها (يا بابه) وقد اتفق العقلاء  
 على امتناع التداخل (واما النظام فقبل انه يجوز وما ظاهرا انه) (مه ذلك فيما صار اليه) من أن الجسم  
 المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها (واما انه  
 التزمه وقال به) صريحا (ولم يعلم) كيف وهو مجرد للضرورة فلا يرضيه عاقل لنفسه (وان صح) انه  
 قال به (كان مكابرا) لقتضى عقله \* (المقصد \* الخامس وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان فكما  
 لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد) كما رأينا (فلا يجوز) ايضا (كون الجوهر الواحد  
 في ان واحد في حيزين وهذا ضروري) ايضا كالاول (وقال بعض الائمة في اثباته لو جاز ذلك لم يمكن)  
 لنا (الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير) الجسم (الحاصل في الحيز الاخر وايضا فلا يبق فرق  
 بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك) الذي اورده في اثباته (تنبيه على الضرورة بعبارات) مختلفة



(تصور المطلوب في الذهن) تصويرا واضحا (فان شيئا من ذلك) الذي جعله دليلا (ليس بأوضح من  
المطلوب) فكيف يصح الاستدلال به (تنبه هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حين واحد  
ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد) (ضدين) كما عرفت (فيه خلاف بين  
المتكلمين) فنع القاضى من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكأنه راعى في التضاد تعاقب الضدين  
على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزة الاستدلال بها (وهو)  
بحث (لفظي) عائد الى مجرد الاصطلاح) في اطلاق اللفظ (ولكل أن يصطلىح في لفظ الضدين  
على ما يشاء) من المعاني اذ لا يجزى ذلك (واعلم أن الحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالنارية  
والمائية هل هما ضدان ام لا) فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا (وهو أيضا) بحث (لفظي) مرجعه  
الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين) اذ لا  
موضوع لهما (وان اكتفى بالمحل) الذي هو أعم من الموضوع (فهما ضدان) لتواردهما على المادة  
العنصرية (والاصطلاح المشهور على الاول \* المقصد السادس \* الجسم هل يخلو عن العرض وضده \*  
اتفق المتكلمون) من الاشاعة (على منعه) وقالوا كل عرض مع ضده يجب أن يوجد احدهما  
في الجسم (وجوزة بعض الدهرية في الازل) وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس  
الاعراض ولم يجوزوا خلقها عنها فيما لا يزال (وهـم بعض القائلين بأن الاجسام قديمة بذواتها محدثة  
بصفات وجوزة) اى خلق الجسم عن العرض (الصاحبة) من المعتزلة (فيما لا يزال) فقالوا يجوز فيه خلق  
الجسم عن جميع الاعراض (وللمعتزلة) الباقي (تفصيل) فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان  
والبغدادية يجوزونه في غير الالوان واما المتكلمون) اى الاشاعة (فنعهم منه بناء على أن الاجسام  
متجانسة) عندهم لترصكهم من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما تميز) الاجسام بعضها عن بعض  
(بالاعراض) الحالة فيها (فلو خلا) الجسم (عنها) بأسرها (لم يكن) ذلك الجسم (شيئا من الاجسام  
المخصوصة) المتميزة عن غيرها (بل) كان (جسما مطلقا) غير مخصوص ومتعين (والمطلق لا وجود له  
بالاستقلال ضرورة) انما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال  
انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم أن الجسم لا يخلو عن شئ من الاعراض وضده معا  
(وموافقة النظام في ذلك) اى في امتناع الخلق (لهم) اى للمتكلمين (امر ظاهر) يعنى انه وان خالفهم  
في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلقها عن الاعراض بناء على ما مر من مذهبه في ترك  
الجسم من العرض وذلك ظاهرا لا سريه (ومنه من احتج عليه) اى على امتناع الخلق (بامتناع  
خلقه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة) في كل عرض مع ضده (وهذا)  
الاحتجاج (لا تعميم فيه ورب عرض) سوى الحركة والسكون (يخلو الجسم عنه وعن ضده) فان  
الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلق  
عن الاكوان وعلى الصاحبة حيث جوزوا الخلق عن الجميع فيما لا يزال (واما قياس البعض على البعض  
و) قياس (ما قبل الانصاف بما بعده فاضعف) من ذلك الضعيف يعنى أن بعضهم حاول التعميم  
في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلق عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس  
عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم أراد اثبات المدعى فقال اتفقت  
الاشاعة والمعتزلة على امتناع الخلق بعد الانصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل  
او الضد بعده عند الاشعري وامتناع زوال العرض الا بظريان ضده عند المعتزلى فكذا يمتنع الخلق  
قبله قياسا عليه وهو أيضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كنا اضعف من التمسك بالحركة  
والسكون لانه ثبت بعضا من المطلوب بخلافهما (احتج المجوز) للخلق (بوجوه) ثلاثة (الاول لولم  
من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث



الجواهر وأنه يتق الاختيار \* والجواب أن هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر  
 (و) امتناع وجود (العلم دون الحياة و) امتناع وجود (العلم بالمنظور فيه دون النظر) فأنكم لا تجوزون  
 انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا إلى أحداث  
 الجوهر والحياة والنظر عند أحداث الأمور الموقوفة عليها (فما هو عندكم في صور الإلزام فهو  
 عذرا في محل النزاع) ولا يخفى عليكم أن الإلزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد  
 منه إلى قدرة العبد وكذا إذا بدل الثالث بما ذكره الآمدى من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء  
 الآفات المانعة منه \* الوجه (الثاني ما من معلوم الا يمكن أن يخلق الله تعالى في العبد علمه والمعلومات)  
 أي المفهومات التي يمكن أن يتعاق العلم بها (في نفسها غير متناهية) لشهواتها الواجب والممكنات  
 والمتناهات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية (والحاصل) من تلك العلوم (للعبد متناه) لاستحالة  
 وجود ما لا يتناهى (فان اتقى) والظاهر أن يقال فقد اتقى (عنه علوم غير متناهية فكان يجب)  
 على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده (أن يقوم به بأزاء كل علم منتف عنه ضده فيلزم) حينئذ  
 (قيام صفات غير متناهية) بالعبد (وكذا) الحال (في المقدرات ونحوها) كالمرات (وأنه محال) لما  
 عرفت (والجواب أن المتقنى) عن العبد هو (تعلق العلم) بما لا يتناهى من المعلومات (وأنه) أي ذلك  
 التعلق (ليس بمرض) بل هو امر اعتباري (وهذا) الإلزام الذي ذكرتموه (أنما يلزم من يحوج كل معلوم  
 إلى علم) على حدة ويجعله مع ذلك امر موجودا لنفس التعلق الاعتباري (ونحن لا نقول به) بل نجوز  
 أن يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة أو يجعله نفس التعلق لصفة موجودة (وأجاب الأستاذ  
 أبو إسحاق بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة) وإن كانت مختلفة لا مقابلة (أن) أي بأن (ضد العلوم  
 المنتفية) التي لا تتناهى (هو العلم الحاصل) سواء كان متعددا أو واحدا فلا محذور (والزم) الأستاذ  
 على أصله (امتناع اجتماع علمين) مطلقات في محل واحد لكونهما متضادين عنده (فالتزمه وزعم أن لكل  
 علم محلا من القلب غير ما للآخر) فلا يجتمع علمان في محل واحد أصلا (وأجاب ابن فورك) فقال  
 (المعلومات وإن كانت غير متناهية فالإنسان لا يقبل منها إلا علوما متناهية لامتناع وجود  
 ما لا يتناهى مطاقا) وإذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلقه من العلوم التي لا تتناهى أن  
 يتصف بأضداد غير متناهية لأن قيام الضداتما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الآمدى وهذا  
 استدل من جواب الأستاذ قال المصنف (وأنما يصح) هذا الجواب (لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا  
 كما يمنع وجوده معا) لكنه لم يثبت واجب عنه بأن اللازم حينئذ انصاف العبد بصفات غير متناهية  
 على سبيل البدل وليس بمستحيل لأن الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه  
 قطعاً (وأجاب القاضي) الباقلاني (بأنه قد يكون انتفاء ما اتقى) عنه (من العلوم) التي لا تتناهى  
 (بضد عام) هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك  
 (كالموت والنوم) فأنهما ضدان (لجميع العلوم) على الإطلاق وإذا جاز ذلك جاز أيضا  
 أن تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة \* الوجه (الثالث الهوام و) كذا (الماء خال عن اللون)  
 المحصوص كالسواد مثلا (و) عن (ضده) أيضا اذ لونه أصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة  
 كما مرّت الإشارة إليه (والجواب منع عدم اللون) فيه (بل) لونه ما لكنه (لا يدرى لضعفه أو التزم  
 أن الشفيف) الثابت للهواء والماء امر وجودي هو (ضد اللون) المطلق (لأعده \* تنبيه منهم)  
 أي من المتكلمين (من قال قبول الأعراض) الثابت للجواهر (معلل بالتجديد لدوران) فأنه إذا وجد  
 التحيز وجد القبول وإذا عدم عدم والمدار علة للدائر (وقيل لا لدوران كل) منهما (مع الآخر فليس  
 اسناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس والحق التوقف) لأن كل واحد من المذهبين ممكن  
 ولا قاطع في شئ منهما \* (المقصد السابع الإبعاد) الموجودة (متناهية) من جميع الجهات



(سواء كانت تلك الأبعاد (في ملاء) كالأبعاد المقارنة للمادة الجسمية (أو خلا) كالأبعاد المجردة عنها  
(أن جاز) الخلاء والمراد أن تنهى الأبعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء (خلافا للهند) فانهم ذهبوا  
إلى أنها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها (لوجوده الأول لو وجد بعد غير متناه) ولومن جهة واحدة  
(فلنا أن نفرض) من مبدأ معين (خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا) بحيث (يوازيه) في وضعه الأول  
أى يكون بحيث لا يلاقيه أصلا وان اخرج الى غير النهاية (ثم يميل) الخط المتناهي بحركته مع ثبات  
أحد طرفيه الذى فى جانب المبدأ (من الموازاة ما لا الى جهته) أى جهة الخط الغير المتناهي (قياساته)  
أى يصير بحيث يلاقيه بالأخراج وذلك اعنى حصول المسامسة بتلك الحركة معلوم (ضرورة والمسامسة)  
المذكورة (حادثه) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (فأما أول) اذ كل حادث كذلك  
(وهى) أى مسامتة اياه (بنقطة) لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها (فيكون فى الخط الغير المتناهي  
نقطة هى أول نقط المسامسة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض) على الخط الذى فرض غير متناه  
(الا والمسامسة مع ما قبلها) أى فوقها من جانب لا تنهى الخط (قبل المسامسة معها) وذلك  
(لان المسامسة) مع اية نقطة تفرض (انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين) عند الطرف الثابت  
من الخط المتناهي فأحد الخطين هو هذا المتناهي مفروض على وضع الموازاة والاخر هو بعينه  
ايضا لكن حال كونه على وضع المسامسة فكان هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته  
انطباقه مع بقاء أحد طرفيه على حاله ويزداد انضاحه بأن نفرض الخط المتناهي خارجا من مركز  
حركة موازاة الغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الحركة زاوية  
مستقيمة الخطين (وانها تقبل القسمة الى غير النهاية) اذ قد بين اقليدس فى الشكل التاسع من المقالة  
الاولى من كتابه أن كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك أن كل واحد  
من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على أن الزاوية  
المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية فى جهة واحدة منه فمكون قابله للتقسام ابدا كالتقدير  
(وكما كانت الزاوية أصغر كانت المسامسة مع النقطة فوقانية) يعنى اذا فرض أن نقطة ما هى  
أول نقط المسامسة لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامسة معها انما تكون بحدوث زاوية منقسمة  
الى نصفين ولا شك أن حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفى حال حدوث النصف توجد المسامسة  
لزوال الموازاة حينئذ قطعاً وتلك المسامسة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى أول نقط  
المسامسة وهكذا فلا يمكن أن يوجد هناك ما هو أول تلك النقط وقد تبين ذلك بأن المسامسة انما تكون  
بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامسة  
مع نقطة اخرى وهكذا قال المصنف (تخصيه) أى تلخيص هذا الوجه انه (لو وجد بعد غير متناه  
لامكن الفرض) أى المفروض (المدكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامسة او لوجود  
نقطة هى أول نقط المسامسة) اذ مع ذلك الفرض اما أن تمتنع المسامسة وهو أحد الامرين او لا تمتنع  
فيجب أن يوجد أول نقط المسامسة وهو الامر الآخر (والقسمان باطلان) أما وجود تلك النقطة  
فلما مر من استحالة واستلزام وجودها تنهى ما لا يتناهى ايضا واما امتناع المسامسة فلا لزوال الموازاة  
بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط  
المتناهى أو لا مسامتا ثم تحرك الى أن صار موازيا قال فلا بد من نقطة هى آخر نقط المسامسة لانها  
كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل مثل ما مر وسماه برهان الموازاة (واعترض عليه بمنع  
امكان الفرض) أى لانسلم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه  
فيكون موازيا للأول أو لا ومسامتاله بسبب حركته ثانيا اذ يجوز أن يكون بعض هذه الامور محالا  
فى نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز أن يكون



البعد الغير المتناهي ممكنا والقرض ممنعا على أحد الوجهين ويكون المحال ناشئا منه لامن البعد الذي  
 لا يتناهي أو يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما (وجوابه دعوى الضرورة) أي نحن نعلم  
 ببدية العقل أن كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لاتناهي الابعاد  
 فلو كان لاتناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك ممنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال  
 ولما لم علم أن المحال هو اللاتناهي وحده (واعلم أن من القروض ما يحكم العقل بجوازه) بدية  
 (كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة) بتحريك  
 خط مستقيم مع ثبات أحد طرفيه الى أن يعود الى وضعه الاول (وليس لاحد أن يمنع الامكانية)  
 وما نحن فيه من قبيل هذه القروض كما تبيننا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير  
 (وقد يقال عليه) ايضا (لأنه لزوم نقطة هي أول نقط المسامطة لعين ما ذكرتم في بطلان التالي)  
 أي نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب أن لا يوجد  
 في الخط الذي لا يتناهي نقطة هي أول نقط المسامطة لان المسامطة انما تكون بزواية وحركة منقسمتين  
 فلا يوجد هناك ما هي أول نقطها لان كل نقطة تقرض كذلك كانت المسامطة مع ما فوقها  
 قبلها (والجواب) عن هذا (اننا يلزم ذلك بأن المسامطة لها أول) لكونها حادثة (وهو يكون  
 بنقطة ضرورية) فلهذه النقطة التي حدثت المسامطة معها في ذلك الاول هي أول نقطها (ودليل  
 امتناع اللازم) في نفسه (لا يدل على عدم ملازمته) لجواز أن يكون اللازم ايضا ممنعا كيف  
 ولودل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية التي استثنى فيها نقض التالي واستدل عليه واليه اشار  
 بقوله (والاجابة في كل قياس استثنائي يستثنى فيه نقض التالي) وقد يجاب ايضا بأن نستدل هكذا  
 لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامطة فاما أن يوجد أول  
 نقط المسامطة أو لا يوجد وكلاهما محال بدليانكم ودلياننا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقي  
 ههنا بحث وهو أن لا نسلم أن المسامطة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامطة الحاصلة بأكملها وانما يلزم  
 ذلك اذا كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن أن يوجد به مسامطة لكنهما ينقسمان بالقوة  
 لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى  
 نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف الزاوية قبل الحركة الى كلها وهذا كما بل تمتنع  
 الحركة مطابقا للشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بأن  
 ما ذكرناه احكام وهمية لانها صحيحة اذ الوهم انما يحكم به على طاعة من العقل كسائر الهندسيات  
 فليس المسمى الا انه لا بد للمسامطة الحادثة من أول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين  
 فيه نقطة لاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامطة الا أن يكون لها  
 زمان هو أول ازمنة وجودها فلا تكون المسامطة الحادثة فيه مسبوقه بمسامطة في زمان سابق عليه  
 وهذا اللازم لا يستلزم أن يوجد هناك نقطة هي أول نقط المسامطة في الوهم بياته أن نقول  
 لامسامطة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامطة حاصلة  
 في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الآتات المفروضة فيه غير متناهية أي لا تقف عند حد فكذا  
 المسامطات المتوهمه فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا تتعين نقطة اولى يقف الوهم  
 عند ها وهل هذا الامثل أن يقال لو حدثت الحركة لكان لها أول زمان توجد فيه وحينئذ فلا بد  
 أن يتعين لها والمسافة اجزء اول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامطة آتية فلا بد لها من نقطة غير  
 مسبوقه باخرى في الوهم لانا نقول مسامطة الخط للنقطة آتية وأما المسامطة المذكورة اعني مسامطة  
 الخط للخط فلا يتصور حد وثما لا يوجد حركة في زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامطة الا وهي  
 مسبوقه في الوهم باخرى لي غير انتهائية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقه ويمكن أن يقال نحن



ندعى انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد أن يتعين فيه نقطة هي أول نقط المسامسة اذ لا بد  
 هناك من مسامسة غير مسبوقه فيه باخرى والا لزم وجود مسامسات غير متناهية العدد بالفعل في زمان  
 متناه وهو محال فكل المسامسة انما هي بأولى النقط ولك أن تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بأن تجعل  
 تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعيينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه  
 (وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب لباب الأربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته  
 على عدم تناهي الابعاد بأن يقال (أن أطول خط يفرض) في البعد المتناهي الموجود (هو  
 محور العالم) فاذا فرضنا خطا موازيا له ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه (والمسامسة مع النقطة التي  
 فوقه) خارج العالم (قبل المسامسة معه) لما ذكرتم بعينه فيلزم أن يكون على ممته نقط لا تناهي وبعد  
 غير متناه يفرض فيه تلك النقط (وهذا) الذي ذكره (مما لا ورود له كيف والمسامسة مع نقطة لا وجود  
 لها لا تعقل) لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجودا هناك ولا ملء فكيف يتصور  
 ملاقاته لنقطة معدومة فيه (والوهم البحت) الذي لا يساعده العقل (لا عبرة به) وتحقيقه أن اللازم  
 مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة  
 في الخارج دون الموهومة الصرفة \* الوجه (الثاني وهو عكس الاول) في انه فرض فيه أولا المسامسة  
 والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملافاة واعتبر فيه آخر نقطة التقاطع (و) هو (زيادة تقدير)  
 وتحقيق (له) أي للوجه الاول (أن نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم نفرض أنهما ما تلاقان  
 الى الموازاة فلا بد في الموازاة) من (أن يتخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي  
 نهايتهما ويلزم الخلف) وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشهر  
 ببرهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه  
 ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لا بد أن يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر  
 فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما مر مأخوذ منه بفرض احد الخطين متناهيًا ومسامتا أولا  
 فظهر أن براهين المسامسة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد \* الوجه (الثالث انما نفرض  
 من نقطة ما خطين يتفرجان كساقى مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما ما بعد ذهابهما  
 ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا) يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولوترك  
 ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحقيقة المفسرة له لكان الكلام اخصر وأظهر ومحصوله أن يكون  
 الانفراج بينهما بقدر امتدادهما (فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه) ايضا  
 (بالضرورة و اللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمنع أن لا يكون له  
 نهاية ضرورة وهذا) البرهان في الحقيقة (هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلي مع  
 زيادة تلخيص عجز عنه القبول البزل) واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص  
 هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مؤنات كثيرة يحتاج اليها  
 في السلي الذي اوردته في اشاراته كما نطلع عليها في شروحيها (واعلم ان هذا) الوجه الثالث (يدل  
 على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا لامن  
 جهة واحدة اذ لا يمكن حينئذ فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله (ولو جوز مجوز  
 اسطوانة غير متناهية) في طواها (لم يتم ذلك) في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لاتناهي الابعاد  
 على الاطلاق \* الوجه (الرابع) وهو البرهان السلي على الاطلاق وقد خصه المصنف تلخيصا فإيا  
 (نفرض ساقى مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) أي سواء كان الاسراج بقدر  
 الامتداد كما مر تصويره أو يزيد بأن يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا أو أنه قص  
 كما اذا انعكس الحال بينهما (فلا انفراج لهما) أي الى الساقين (نسبة مخفوفة باغما يبلغ) وذلك



لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدعا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج  
 حينئذ ذراعاً فاذا امتدعا عشرين ذراعاً كان الانفراج ذراعين قطعاً واذا امتدعا ثلاثين كان ثلاثة  
 اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الاول اعني  
 العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا  
 الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما (فلو ذهبنا) اي الساقان (الى غير  
 النهاية لكان ثمة بعد متناه) هو الامتداد الاول (نسبته الى غير المتناهي) وهو الامتداد الذاهب  
 الى غير النهاية (كنسبة المتناهي) وهو الانفراج الاول (الى المتناهي) وهو الانفراج بينهما حال  
 ذهبا الى غير النهاية لما عرفت من أن نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج  
 (هذا خلف) لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي  
 وغير المتناهي لا يقال جازاً أن يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضاً لانا نقول فيلزم  
 انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين \* الوجه (الخامس اننا نقسم) جسم على هيئة الدائرة وليكن (تسا  
 بستة اقسام) متساوية بأن نقسم اقل محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط  
 المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية (يحيط بكل قسم)  
 منها (ضلعان ثم يخرج الاضلاع) بأسرها (الى غير النهاية) حتى تنقسم الابعاد كلها في طولها  
 وعرضها اعني سعة العالم بهذه الاقسام (ثم ترد في كل قسم فتقول هو) في عرضه (اما غير متناه فينحصر  
 ما لا يتناهي بين حاصرين) هما الضلعان المحيطان به (واما متناه فكذا الكل) متناه ايضاً (لانه  
 ضعف المتناهي) الذي هو أحد الاقسام (بمرات متناهية) هي الستة (وهذا) البرهان المسمى بالترسي  
 (كالتقمة والتوضيح للبرهان) الذي هو تلخيص (السلي) لان كل قسم من الستة كثلث متساوي  
 الاضلاع) لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتين البعد عن المركز ووصلت بينهما  
 بخط كان ذلك الخط مساوياً لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة  
 اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة  
 من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانها متساويتان اتساوى وتريهما واذا كانت زوايا المثلث  
 متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر أن الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك  
 البرهان الا أن ههنا تصويراً ومزيد توضيح لا يمكن خروج خطين من نقطة بحيث يتفرجان على  
 قدر امتدادهما وكان بكفيه ههنا أن يخرج من نقطة واحدة خطوطاً ستة على أن تكون جميع  
 الزوايا متساوية الا أن في امكان ذلك نوع خفاء ففرض دائرة لاشبهة في امكان تقسيم محيطها  
 الى اقسام ستة متساوية وحينئذ يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف  
 مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافاً تاماً وهذه الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس  
 كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد \* الوجه (السادس التطبيق) الدال على تناهي الابعاد من جميع  
 الجهات (وطريقه) ههنا (أن نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطأ) ونفرض (من نقطة قبلها بمتناه  
 خطأ آخر) الى غير النهاية ايضاً (ثم نطبق الخطين فالناقصه اما مثل الرائدة) واستقامته ظاهرة  
 (او تقطع فينقطعان) فلا يكونان غير متناهيين (كما تقدم مرتين) مرة في بطلان التسلسل ومرة  
 في تناهي اقصى الجسمانية \* الوجه (السابع) اننا نفرض خطاً غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه  
 نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة) ما من هاتين النقطتين (فنقول هي اما المنتصف اولا  
 فان كانت المنتصف كان منها في الجانب الاخر مثله فيكون من النقطتين الاخرى في ذلك الجانب اقل  
 منه فنطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل وان لم تكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر  
 ونغضي في اتمام الدليل ولا يذهب علينا أن هذا تقرير آخر لتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة



الى ادلة ثلاثة اثبات منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين او اكثر  
(احتج الخصم) على عدم التناهي (بوجوده الاول) أن (ما وراء العالم متميزان ما يلي يمينه) اي بين  
العالم (غير ما يلي يساره ضرورة) الا ترى أن بديهية العقل شاهدة بأن ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي  
القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك (والمتميز لا يكون عدما محضا فهو اذن  
موجود و) بعد لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا (والجواب منع) ثبوت (التميز) فيما وراء العالم  
بحسب نفس الامر (وانما ذلك) التميز الذي ذكرتموه (وهم) محض لا عبرة به اصلا \* (الثاني انه) اي ما وراء  
العالم (متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو) موجود و) كم والجواب أن  
التقدير الذي صورتموه (وهم) باطل لا يلتفت اليه قطعا \* (الثالث انما لو فرضنا واقعا على طرف العالم فان  
امكنه متديده فيما وراءه قيمة فضاء) موجود لا استحالة متديده في العدم الصريف (متقدر اذا ما يسع) منه  
(اصبع اقل مما يسع اليد كما هو ان لم يمكنه) متديده فيه (قيمة جسم مانع) ليد من النفوذ (وعلى التقديرين  
قيمة بعد) اما مجردا او ماديا (والجواب لا نسلم انه لو لم يمكنه متديده فيه قيمة جسم مانع لجواز أن يكون ذلك  
لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن متديده فيه \* الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها  
افراد غير متناهية عقلا) فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية (والجواب ان الكلية) وان  
لم تمنع من وقوع جزئيات لا تنهاى الا انها (لا تقتضى الوجود) اي وجود شئ من الجزئيات (ولا  
التعدد) في الجزئيات (ولا عدم التناهي) في ما بل يجوز أن يكون الكلي متمنع الوجود فلا يوجد شئ  
من افراده او متمنع التعدد فلا تعدد افراده او متمنع اللاتناهي في افراده فلا يوجد له افراد غير  
متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تنهاى افراد الجسم متمنع للدلالة السابقة  
\* (المقصد الثامن) جواز المتكاملين وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك  
في الاحكام واليه الاشارة في الكلام المجيد وليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق  
مثله و) قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدّد الجهات لثلاثة اوجه \* الاول  
لو وجد خارجة عالم آخر كان في جانب من المحدد و) كان (المحدد في جهة منه قد يكون الجهة  
قد تحددت قبله) ليتصور وقوعه فيها (لا به) كما هو الواقع (هذا خلف والجواب أن الذي ثبت بالبرهان  
تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد) كما مر (واما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز أن يكون  
ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لاهذا المحدد) بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا في جهة  
منها (فان حصر الجهات) المحددة (في هاتين لم يبق عليه دليل \* الثاني لو وجد عالم آخر لكان بينهما  
خلاء سواء كانا) معا (كرتين اولاً) وذلك لان هذا العالم كرتي فان كان الاخر كرتيا ايضا لم يتصور  
الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد أن يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا اولاً وان لم يكن كرتيا وقع الخلاء ايضا  
لان ملاقات الكرتين ليس بكرة لا تكون الامع فرجة (والجواب) بعد تسليم امتناع الخلاء أن نقول  
(لا نسلم ذلك لجواز أن يملأهما) اي يملأ ما بينهما (مائي ولو اردنا ذلك مستند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان  
اي العالمان (تدويرين) مركزين (في نخل كرة) عظيمة يساوي ثخنها قطرهما او يزيد عليهما  
(وربما تتضمن) تلك الكرة (الوفاء من الكرات كل واحدة) منها (اعظم من المحدد بما فيها) من الافلاك  
والعناصر (ولا استبعاد) في ذلك (فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من مثل الشمس بما فيها) من الافلاك  
الثلاثة والعناصر الاربعة ثلاث مرات (واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه  
ليس في جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا) في الحقيقة (او مخالفة له) فيها \* (الثالث  
لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصرها فيه احياء طبيعية فيكون لعنصر واحد) كالماء مثلاً (جزان  
طبيعيان) وقد عرفت بطلانه (والجواب منع تساوي عناصرهما وكائناتهما) المركبة منهما (صورة)  
اي لا نسلم تساويهما في الصورة النوعية وان كانت مشاركة في الاشكال والصفات كالشعلة النار بهما



في الاحراق والاشراق (ولئن سلمنا) الاشتراك في الصورة النوعية (فلا نسلم تماثلها) حقيقة  
 لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتيها (وان سلمنا) التماثل ايضا (فلم لا يجوز أن يكون  
 وجوده في أحدهما) أي حصوله في أحد الحيزين (غير طبيعي) ولا نسلم أن القسرا لا يكون دائما  
 \* (المرصد الثالث في) مباحث (النفس) المجردة واحكامها \* شرع في بيانها بعد القراع من مباحث  
 الاجسام وعوارضها (وفيه مقاصد) اربعة \* (لاول في النفوس الفلكية وهي مجردة) عن المادة  
 وتوابعها (لان حركات الافلاك ارادية فلهما نفس مجردة اما الاول) وهو كون حركات ارادية  
 (فلا تها) اما طبيعية او قسرية او ارادية (لما مر من أن اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها) (والاولان  
 باطلان) فتعين الثالث (اما كونها طبيعية فلا) لان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك  
 فلو كان ذلك) الحركة الدورية (مقتضى الطبيعة) ومستندا اليها (لكان الشيء الواحد) وهو الوضع  
 المخصوص (مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال) وقد وجه هذا الدليل بأن كل وضع يتوجه اليه  
 المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه  
 مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بدية ورد عليه  
 بأنه ترك وضع ليس توجهها اليه بعينه لانه دامه بتركه بل غاية انه توجهه الى مثله فلا يكون المتروك  
 نفس المطلوب فالاولى أن توجه بأن المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعاً ثم يتركه ومثله لا يتصور  
 من فاقدة الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الأغراض الموقوفة على الشعور  
 والارادة (واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسرا يكون على خلاف الطبع وذلك) لانه تقدم  
 في مباحث الاعتمادات ما هو بمعناه اعني (أن عديم الميل الطبيعي لا يتحرك) قسرا (وههنا  
 لا طبع فلا قسرا ايضا فلو كان) تحرك الافلاك على الاستدارة (بالقسر لكان على موافقة  
 القسرا فوجب تشابه حركاتها) في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب  
 اذ لا يتصور هناك قسرا الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست  
 متشابهة ولا متوافقة (واما الثاني) وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت اهانفس مجردة (فلا تها  
 ارادتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة (عن تخيل محض) من قوة جسمانية تدركها امور اجزئية  
 (والا امتنع دوامها) أي دوام الحركات الفلكية (على نظام واحد دهر الداهرين) أي أزلا وبدا  
 (لا يختلف ولا يتغير) لافي الجهة ولا في السرعة الا ترى أن الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات  
 الجزئية تختلف وتتقطع (فهو) أي ارادتها التي ترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة (اذن  
 ناشئة عن تعقل كلي) يندرج فيه امور غير متناهية (ومحل التعقل الكلي مجرد لما سياتي في النفوس  
 الانسانية برهانه والاعتراض) على هذا الدليل أن يقال (لانسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم) من ذلك  
 (كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز أن يكون المطلوب) في الحركة الطبيعية (نفس الحركة)  
 لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التأدي الى شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا  
 الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آئين في مكانين بخلاف كونها مطلوبة لذاتها (سلمناه) أي سلمنا  
 أن الحركات الفلكية ليست طبيعية (لكن لانسلم ام ليست قسرية قولك اقسر على خلاف الطبع)  
 أي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية (ممنوع وقد مر ما في دليله) من الخلل على انه  
 ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية أن لا يكون لها ميل طبيعي يخالف لهذه الحركة  
 ولا نسلم ايضا أن القاسر هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها  
 في بعض تكون حركة عرضية لا قسرية (سلمناه لكن لانسلم أن التخيل لا يتطام) على حالة واحدة  
 ولا يدوم سرمداً (ولم لا يجوز أن يكون تخيله) أي تخيل الفلك (خلاف تخيلنا) فلا يختلف ولا يتقطع  
 بل يستمر أزلا وبدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متعاقبة فان قيل القوى



الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التي لا تنهاى قلنا قدمنا ايضا  
ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية (سالمناه لكن لانسلم ان  
محل التعقل مجرد) ماسيا في من برهانه (ستكلم عليه) هنالك (تقريبان) على القول بأن الافلاك  
نفوس مجردة وانها احياء ناطقة (الاول لها مع اقوة العقاية) التي نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة  
اليها (قوى جسمانية هي) بتخللاتها (مبدأ للحركات الجزئية) الصادرة عنها (فان التعقل الكلي  
لا يصلح لذلك) اى لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فان نسبتها الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح  
مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لابد في وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من  
ادراك جزئي لا يتصور الا من قوة جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية  
في جميع أحرشها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة (الثاني ليس للافلاك حس) من الخواص  
الظاهرة (لا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها لطلب النفع ودفع الضرر لمقصودهم ما حفظ الصورة  
عن الفساد وصبرها) الجسمية والتنوعية (وهو سهل ذلك) لامتناع الخرق والانتقام والكون  
والفساد عليها (واقدمات) المذكورة (كأها متنوعة) اذ لانسلم أن هذه القوى انما خلقت لماد كرفانه  
يجوز أن يكون خلة لكونها كالا للجسم ولانسلم ايضا انحصار دفع الدفع في حفظ الصورة عن الفساد  
ولئن سلم فلانسلم أن صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدلل به عليه مدخول وفي المخلص أن كلام ابن سينا  
اضطرب في الخواص الباطنة فحيث قضاها استدلل عليه بانها متعلقة بالخواص الظاهرة لان التخليل  
لحفظ صور المحسوسات والتوهم لذلك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذالم يوجد  
الاصل وجب أن لا يوجد التسع ويرد على هذا الاستدلال أن لانسلم انحصار فائدتها في حفظ صور  
المحسوسات وأحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز أن يكون فيها فوائد أخرى وان سلم فلانسلم  
أنه لا معطل في الوجود (انقصد الثاني في أن النفوس الانسانية مجردة) اى (ليست) قوة (جسمانية)  
حالة في المادة (ولا جسم) بل هي لا مكانية لا تقبل اشارة حسية (وامتدلت عليها بالبدن تعلق التدبير  
والتصرف) من غير أن تكون داخلية فيه بالجزئية او الحلول (هذا مذهب الفلاسفة) المشهورين  
من المتقدمين والمتأخرين (ووافقه هم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب) وجع من الصوفية  
المكاشفين (وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق) عقولا صكات  
او نفوسا (احتجوا) اى المثبتون لتجريدتها (بوحده) خمسة (الاول انها تعقل البسيط) الذي  
لاجزله بالفعل (فتكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما) من الحقائق اى معنى ما من المعاني  
(ان كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذلك) اى ثبت المطلوب أعنى تعقلها البسيط (والا كانت) تلك  
الحقيقة (مركبة من البسائط) بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل  
لانه مبدأها (وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه) بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا ولكنه  
فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من أجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان  
بسيطا فذلك وان كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل (واما الثاني) وهو أنها اذا تعقلت  
البسيطة كانت مجردة (فلان محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا) اى لو كان ذا وضع اصالة او تبا  
(لكان منقسما واتقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في) الجزء  
(الآخر وانته) اى انقسام المحل الذي هو العلم (ينافي البساطة) في المعلوم اذ يجب أن يكون  
العلم مطابقا لمعلومه (اجيب عنه بأنه مبنى على ان النفس محل المعقول) لان التعقل عبارة  
عن حصول الصورة في القوة العاقلة (وهو ممنوع فان العلم) عندنا (مجرد تعلق) بين العالم  
والمعلوم بمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري انصف به العالم لا امر موجود حال  
فيه (وان سلم) أن العلم بحصول صورة المعلوم (فعل) اى فالنفس حينئذ محل (لصورة البسيط) الذي



تعلقته بالذات البسيط (ولا يلزم المطابقة) بين الصورة وذى الصورة (من جميع الوجوه فقد لا تكون) صورة البسيط (بسيطة) ألا ترى الى ما قالوه من أنه يجوز أن يكون البسيط الخارجى صورتان عقليتان أو أكثر كما مر في مباحث الحال (وان سلم) أن صورة البسيط يجب أن تكون بسيطة (فلان سلم أن كل ذى وضع منقسم فانه بناء على نقي الجزء الذى لا يتجزى) وهو ممنوع وحينئذ جاز أن تكون النفس جوهرًا فردا كما قال به بعض (وان سلم) أن كل ذى وضع منقسم (فلان سلم أن الحال في المنقسم منقسم كالسطح) الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع أنه لا ينقسم في العمق وكالحط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض كالنقطة الحالة في الخط مع أنها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم (وان سلم انه) أى الحال في المنقسم (منقسم في القوة كالجسم لا بالفعل وانه لا ينال في البساطة لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته) فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مقاصد متحققة فليس فيه انقسام فعلى ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغيرتان (الثاني) من الوجوه الخمسة (انها) أى النفس الانسانية (تعقل الوجود وانه بسيط لما مر) في مباحثه من أن اجزاء وجودات او عدمات الى آخر الكلام (والجواب ما تقدم) من المنوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والمنوع المذكورة في الوجه الاول الذى هو اعتراف منه (الثالث) من تلك الوجوه (انها تعقل المفهوم الكلى) فتكون مجردة اما الاول فظاهر لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها (واما الثانى فلان) النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلى حالا في ذى وضع ولا شك أن (الحال في ذى الوضع يختص بمقدار) مخصوص (ووضع) معين ثابتين لمحل (فلا يكون) ذلك الحال (مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا لالماله ذلك المقدار والوضع) فلا يكون حينئذ كليا هذا خلاف لان المقدار خلافه (والجواب يعرف مما مر) اذ لا نسلم أن عاقل الكلى محل له لا يتناهى على الوجود الذهني وايضا الحال فيماله مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم أن يكون متصفا بها لجواز أن لا يكون الحلول سريانيا (ويردها منع عدم مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشرح لماله الشرح في الصغر والكبر) كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الخس المشتركة مع وجود المطابقة بينهما وتحققه أن معنى المطابقة هو أن الصورة اذا جردت عما عرض اها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين ألا ترى أنه يجب تجريد اها عن الشخص العارض اها بسبب المحل (الرابع) منها (انها تعقل الضدين) اذ تحكم بينهما بالتضاد (فلو كان) مدركهما (جسما او جسمانيا) لم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه محال) بديهية (والجواب ان صورتي الضدين لا تضاد بينهما لانها يحالان الحقيقة الخارجية) فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوت بين الصورتين (ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد) ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كن او مجردا (وان سلمنا) تضاد صورتي الضدين (فلم لا يجوز ان يقوم كل منهما) (بجزء من الجسم) الذى يعقلهما معا غير الجزء الذى قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد (الخامس) منها أن يبطل كونها جسمين بما مر ثم نقول (لو كان العاقل منها جسمانيا) حالا في جميع البدن او في بعضه (لعقل محله دائما ولم يعقله دائما) والتالى باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحل ان ~~كان~~ في فيه حضوره لذاته كان حاصله دائما) يعنى أن الصورة الخارجية التى للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما (والا احتاج) تعقله له (الى حصول صورة اخرى) منتزعة (منه) حاصله فيه (وانه محال لانه يقتضى اجتماع المتلين) لان الصورتين مماثلتان في الماهية (فلا يحصل) ذلك التعقل دائما (واما بطلان التالى فبالوجدان اذ ما من جسم فينا يتصور انه محل للعالم) والقوة العاقلة (كالقلب والدماغ وغيرهما) من اجزاء



البدن (الا ونعقله تارة ونعقل عنه اخرى الجواب منع الملازمة) يمنع ما ذكر في بيانهم (الجواز أن لا يكتفى)  
 في تعقله (حضوره) بصورته الخارجية (ولا يحتاج) ايضا (الى حصول صورة اخرى بل يتوقف  
 على شرط غير ذلك) لان كون التعقل بمحصل الصورة ممنوع عندنا (سلبناه ~~لكن~~ لان سلم لان سلم  
 ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة  
 الذهنية وهو ممنوع) سلنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة  
 والاخرى حالة فيها (خاتمة في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة) التي يشير اليها كل احد  
 بقوله انا (وهي) كثيرة ~~لكن~~ المشهور منها (تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى  
 في القلب لدليل عدم الانقسام مع ثني المجردات) يعني انها جوهر لظهور قياسها بذاتها وغير  
 منقسمة لما مر من تعقلها للباطن وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرًا  
 فردا هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم (الثاني للنظام انه اجزاء) هي اجسام (اطيفة سارية  
 في البدن) سريان ماء الورد في الورد (باقية من قول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تداخل وتبدل)  
 حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء (انما التداخل والتبدل)  
 من البدن (فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل واحد يعلم انه باق) من اول عمره الى آخره ولا شك  
 أن المتبدل ليس كذلك (الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلاث قوى احدها  
 في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس  
 انه الهيكل المخصوص) وهو المختار عند جمهور المتكلمين (السادس انه الاخلاط) الاربعة  
 المعتدلة كما وكيف السابع انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرت واعتداله  
 تقوى الحياة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفه عين تنقطع الحياة) فالبدن بمنزلة  
 الزق المنفوخ فيه (واعلم ان شيئا من ذلك) الذي روينا (لم يبق عليه دليل وما ذكره لا يصلح  
 للتعميل) عليه (المقصد الثالث في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم  
 الا الله وصفاته) عند من اثبتها زائدة على ذاته (لكنهم اختلفوا في انها هل يحدث مع)  
 حدوث (البدن او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه  
 خلقا آخر والمراد) بهذا الانشاء (افاضة النفس) على البدن (وقال بعضهم بل قبله لقوله  
 عليه الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بأني عام وغاية هذه الادلة الظن)  
 دون اليقين الذي هو المطلوب (اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به  
 وانما يلزم) من ذلك (حدوث تعلقها لاحداث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فعارضه  
 الآية وهي مقطوعة المثنى مظنونة الدلالة والحديث بالعكس) فلكل رجحان من وجه فيتمنا ومان  
 (هذا) كما ذكرناه (و) اما (الحكماء) فانهم (قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه  
 ومنعه من قبله وقالوا يقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن)  
 متعددة (متميزة اولا فان كانت متميزة فممايزها) وتمييزها (اما بذواتها اولا بذواتها فان كان بذواتها)  
 او بلوازمها (فتكون كل نفس) من النفوس البشرية (نوعا منحصرا في الشخص) الواحد (فيلزم  
 اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ لو لم نقل بان كاهما متمثلة فلا اقل من ان يوجد) فيما بين  
 الجميع (نفسان متماثلان وان كان) تمايزها (لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم) من أن تعدد افراد  
 النوع الواحد مغلل بقباله والاعراض المكتنفه به (ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن  
 ببدن آخر ويلزم التنازع) اي اتتاهما من بدن الى آخر (وسببها وان لم تكن) قبل التعلق  
 (متميزة) بل كانت واحدة (فبعد التعلق ان بقيت) على وحدتها (كما كانت نفس زيدة هي بعينها  
 نفس عمرو فيلزم أن يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة واللام) وسائر الصفات وانه



باطل بالضرورة (وإن لم يتق كما كانت) بل تكثرت (لزم التجزى والانقسام ولا يتصور هذا إلا فيما له مقدار)  
 وحجم فلا تكون مجردة بل مادية (وايضاً فقد عذمت) بذلك التجزى والانقسام (تلك الهوية)  
 الواحدة القديمة (وحصلت هويتان أخريان حادثتان ويلزم المطلوب) وهو أن النفوس  
 المتعلقة بالأبدان حادثة (احتج الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة (الأول أن كل حادث له مادة)  
 فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة (فإنما) بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها  
 الحدوث (أعم من مادة يحل) الحادث (فيها أو يتعلق بها) والمتعلق بالمادة يجوز أن يكون مجرداً بحسب  
 ذاته (الناني لو لم تكن) الماطقة (ازالة لم تكن أبدية) أيضاً والتالي باطل اتفاقاً وأما الملازمة فلأنها  
 إذا كانت حادثة يزول وجودها لأن كل كائن فاسد (والجواب المنع) ومعنى القضية المذكورة أن كل  
 حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز أن يمنع عدمه لغيره أبداً  
 (الثالث يلزم عدم تنهاى الأبدان) والصواب عدم تنهاى النفوس وذلك لأنها إذا كانت حادثة  
 كان حدوثها بحدوث الأبدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والأبدان غير متناهية  
 لاستنادها إلى اقتضاء الأدوار الفلكية التي لا تنهاى فتكون النفوس البشرية غير متناهية أيضاً  
 لكن لا استحالة في لا تنهاى الأبدان والأدوار لأنها متعاقبة بخلاف النفوس فإنها باقية بعد المفارقة  
 فيلزم اجتماع أمور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق (والجواب شرط استناعه انقرب)  
 الطبيعي أو الوضعي (كماتر) والنفوس الماطقة وإن كانت موجودة مجتمعاً إلا أنها غير مترتبة فيجوز  
 لا تنهايتها (تنبيه قال رسطو كل حادث لا بد له) من استناده إلى المبدأ القديم الواجب (من شرط  
 حادث) فقوله (دفعاً للدور والسلسل) تعليل لما هو المقدر في الكلام وأما الاحتياج إلى الشرط فلأن  
 يلزم بخلاف المألول عن علته التامة (فحدوث النفس) من المبدأ المقبض (شرط وهو حدوث البدن)  
 لأنه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها (فإذا حدث البدن فاص عليه نفس من المبدأ الفياض  
 ضرورة عموم الفياض وجود القابل المستعد وبه يبطل التناسخ) حيث قال إن صح التناسخ  
 (فإذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وقاض عليه نفس أخرى) حدث الآن (لما ذكرنا  
 من حصول العلة) المؤثرة (بشرطها كلاً فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة  
 فإن كل أحد يجدان نفسه واحدة واعلم أن هذا) الذي ذكره أرسطو في حدوث النفس وبطلان  
 التناسخ (دور صريح فانه بين حدوث النفس يلزم التناسخ) على تقدير قدمها (وابطاله ثم بين  
 بطلان التناسخ بحدوث النفس وإنما يصح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر مثل ما يقال  
 في إبطال التناسخ أنه يلزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر وإن استعداد الأبدان للنفوس  
 وتكونها) أي وحدثت النفوس (على وتيرة) واحدة فانه كلما استعبد بدن حدثت نفس (بخلاف مفارقة  
 النفوس) مع حدوث الأبدان (أدق ينفق وباء) أي فساد هواء (أو جائحة) أي حادثة مستأصلة  
 كالطوفان (أو قتل عام يهلك فيها من النفوس) دفعة (ما يعلم بالضرورة أنه لم يحدث في ذلك  
 الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الأبدان) كما نقل من أنه وقع حرب في أرض يونان قتل في يوم  
 واحد مائتا ألف من الجانبين ومن المعلوم أنه لم يحدث في ذلك اليوم أبدان بهذا العدد في جواب  
 العالم لتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن أبدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة  
 التناسخ لم تعطل بعضها إلى أن يحدث بدن تتعلق به (وليس شئ منها) والظاهر منهما  
 أي من هذين الطريقين الآخر (يصح لتعويل) إذ لا نسلم لزوم التذكر لأحوالها  
 في البدن السابق لجواز كونه مشروطاً بالتعلق به على أنه قد نقل عن بعضهم أنه قال إنى لا تذكر  
 كونى في صورة الجمل ولا نسلم أن عدد أبدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبرارى  
 لا يساوى عدد تلك النفوس المفارقة (وعلى أصل الدليل) الذي أبطل به التناسخ (اعتراضات



تعرفها ان كان ما مهدنا لك من الاصول على ذكر منك فلان عيدها حذرا من الاطباب) مثل أن يقال  
 لانسلم أن كل حادث لابد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له أن يخصص الحوادث بأوقات من غير  
 أن يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمنا لكن لانسلم أن شرط  
 حدوث النفس هو البدن ولم لا يجوز أن يكون له شرط غيره سلمنا لكن لانسلم أنه اذا حدث بدن وجب  
 ان يفيض عليه نفس انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستسخنة وقد يقال أراد بأصل الدليل  
 ما ذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل لدليله على ابطال التماسح فيعترض عليه باننا لانسلم  
 أن علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز أمر عديم فلا يحتاج الى علة ولانسلم تماثل النفوس كلها  
 ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لا يجدي نفعا ولانسلم أن تمايز أفراد نوع واحد انما يكون بالقابل  
 وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فساد الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن (\*) المقصد الرابع \*  
 تعلق النفس بالبدن) ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق به ~~اله~~ ككتعلق  
 الجسم بمكانه والا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى أمر آخر وليس  
 ايضا تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية  
 بمحالاتها المعروفة من أنها متجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع  
 بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثمة قيل هو (تعلق العاشق بالمعشوق) عشقا جبليا  
 الهاميا فلا يتقطع مادام البدن صالحا لان يتعلق به النفس ألا يرى أنها تحبه ولا تله مع طول الصلابة  
 وتكره مفارقتها وذلك (لتوقف كالاتها ولداتها) العقلية والحسية (عليه) فانها في مبدأ خلقها خالية  
 عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات نعيمها على انساب تلك الكمالات والى  
 أن تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا  
 كالبصائر مثلا التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحدت  
 الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات  
 توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها  
 العقلية بعد احتفاظها بالذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق  
 في القوة بل أقوى منه بكثير (و) انما تعلق من البدن (أولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من  
 بخار الغذاء ولطيفه) فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيجعله  
 بجمارته المقرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند اطباء وعرف كونه أول متعلق للنفس بأن شدة  
 الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع الشدة ولا يبطئها مما يلي جهة الدماغ وايضا  
 التجارب الطبية تشهد بذلك (وتفيدة) أي تفيد النفس الروح بواسطة التعلق (قوة بها تسرى)  
 الروح (الى جميع البدن فتفيد) الروح الحامل لتلك القوة (كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي  
 فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للتقدير المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى) كما مر مرارا  
 (المقصود الرابع في العقل) والمراد به كما مر موجود يمكن ليس جسما ولا حالافيه ولا جزء منه بل هو  
 جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية (وفيه مقاصد) ثلاثة (الأول في اثباته  
 قال الحكماء أول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث) قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين  
 الحديثين الآخرين أول ما خلق الله القلم وأول ما خلق الله نوري أن المعلوم الأول من حيث انه مجرد  
 يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات وهوش العلوم يسمى  
 قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نور السيد الانبياء (واحتجوا) على اثبات العقل  
 (بوجهين \* الأول الله تعالى واحد) حقيق لا تكتر فيه اصلا بوجه من الوجوه (فلا يصدر عنه ابتداء)  
 (الواحد ويمنع أن يكون ذلك) الصادر عنه (جسمالتر كبه) فلو صدر او لازم تعدد الصادر في المرتبة



الاولى (ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة) لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر  
 الاول لتقدم على اجزائه (ولا) يجوز أيضا أن يكون الصادر الاول (احد جزئيه) اذ لا يستقل بالوجود  
 دون الآخر (فلا يستقل بالتأثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معها) (ولا عرضا  
 اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر) الذي هو محله فكيف يوجد قبله (ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير  
 دون الجسم) الذي هو آلتها (فيمتنع أن يكون سببا لما بعده) ويجب ذلك فيما صدر أولا (فتعين أن يكون)  
 الصادر الاول (هو العقل \* تلخيصه اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل  
 ليس كذلك لا بقاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث في النفس  
 الثاني الموجد للجسم) كالقفل مثلا (لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته والا لا يوجد جزئيه) لان موجد  
 الكل حقيقة يجب أن يكون موجد الكل واحد من اجزائه (فيكون) الواجب تعالى (مصدر الاثرين)  
 في مرتبة واحدة (ولا جسما آخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع) مخصوص (بالقياس اليه) اما بالمجاورة  
 والقرب او المحاذاة والمقابلة علم ذلك (بالتجربة) فان النار لا تسخن اى جسم كان بل ما يقاربها  
 والشمس لا تنضي الا ما يقابلها (فلو) او جد جسم جسما آخر لوجب أن يفيض صورته على هيولاه  
 ولو (افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وانه محال) لان وضع الهيولى  
 مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حدتها ممتدة في الجهات (ولانفسا  
 لتوقف تأثيرها عليه) فان النفس لا تؤثر الا بالآلات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم  
 فكيف يتصور ايجادها اياه (ولا احد جزئيه والا لكان) ذلك الجزء الموجد للجسم (عنه للآخر  
 وقد ابطالناه لعدم استقلاله بالوجود) دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجد للآخر (ولا عرضا  
 لتأخره عنه) في الوجود (فهو) اى الموجد للجسم (العقل \* الاعتراض بانه على) تسليم (أن الواحد  
 لا يصدر عنه الا الواحد اما على) الوجه (الاول فلم لا يجوز أن يكون اول صادر هو الجسم بأن يصدر  
 احد جزئيه) عن الواجب تعالى ابتداء (وبواسطته يصدر الآخر) وقد صرحوا بأن الصورة  
 جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها  
 متشخصة عنها (وان سلم) ذلك (فلم لا يجوز أن يكون) الصادر الاول (نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها  
 في البدن على تعلقاتها به توقف ايجادها مطلقا) على ذلك التعلق فيجوز أن يوجد الجسم بلا تعلق  
 هو منشأ للتصرف والتدبير (وان سلم فلم لا يجوز أن يكون) الصادر الاول (صفة قائمة بذات الله تعالى  
 ودليالهم على عدم زيادة الصفات سبطلا واما على) الوجه (الثاني فلم لا يجوز أن يكون الموجد  
 للجسم جسما قوله انما يؤثر) الجسم (فيما له وضع بالنسبة اليه مجموع والاستقراء) على سبيل التجربة  
 كما ذكرتم (لا يفيد العموم) لانه استقراء ناقص (سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجد اولاه  
 تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب) بأن يوجد احد جزئيه ابتداء وبوسطه الجزء الآخر  
 (كما مر) في الاعتراض على الوجه الاول (المقصد الثاني \* في ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا  
 اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته  
 فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباستبار وجوده) يصدر (عقل وباستبار وجوبه بالغير) يصدر (نفس  
 وباستبار امكانه) يصدر (جسم) هو القفل الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه (سنادا  
 للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه اخرى واخلق وكذلك) يصدر (من) العقل  
 (الثاني عقل) ثالث (ونفس) ثانية (وهذه) ثان وهكذا (الى) العقل (العاشر) الذي هو في مرتبة  
 التاسع من الافلاك أعنى ذلك القمر (ويسمى العقل الفعال) المؤثر في هيولى العالم السفلى (المفيض  
 للصور) والنقوس (والاعراض على العناصر) البسيطة (و) على (المركبات) منها (بسبب ما يحصل لها  
 من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية) والاتصالات الكوكبية (واوضاعها الاعتراض)



أن يقال (هذه الاعتباران كانت وجودية فلا مداهما من مصادر) متعددة (والا بطل قواكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل) حيثئذ (اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تصير جزء مصدر الامور الوجودية) وقد يجاب عنه بأنها ليست جزءاً من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون أمراً اعتبارياً لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول فيجوز أن تكون بمنسبها مصدراً لأمور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي ينو عليه كلامهم في ترتيب الموجودات (وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي) لا يلتفت اليه في المطالب العلمية (واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من انكواكب المختلفة) المقادير المتكثرة كثرة لا تخصي (الى جهة واحدة) في العقل الثاني كما زعموه (مشكل) جداً (وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها) القائمة عن الحصر (الى العقل الفعال) مشكل ايضا (وبالجملة فلا يخفى) على الفطن المنصف (ضعف ما اعتقدوا عليه في هذا المطلب العالي) وفي المخلص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما علة لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من أربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر أن العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر (المقصد \* الثالث في احكام العقول وهي سبعة \* الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة \* الثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذ الدال عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى) فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل (واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل) فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية (الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بما هيته والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم \* الرابع ذاتها جامعة لكلاتها اي ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائماً) وما ليس حاصلها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان والعقول مجردة غير زمانية (الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة) عن الغواشي الغريبة (عند الشيء) المجرد القائم بذاته (ولاشك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المعبرة وغير المعبرة) والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور (وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المعبرة كما في الخواص) فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغبرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الخواص مدركة لصورها الخارجية وهو باطل (السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات (اذ كل مجرد) كذلك (يمكن ان يعقل) لان ذاته منزوعة عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل لما هيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل (وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ) نعلم بالضرورة أنه (لا تضاد في التعقلات) فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة وحيثئذ (فيمكن ان يقارنه) اي المجرد (الماهية المجردة) اي الماهية الكلية التي (لغير في العقل) لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كما بما عا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا أمكن أن يقارن ماهية للغير المجرد في العقل (فيمكن ايضا أن يقارنها) اي يقارن ماهية الغير ماهية المجرد (مطلقا) اي سواء كان المجرد



موجودا في العقل اوفي الخارج (اذ كونها) اى حصول ماهية المجرد (في العقل ليس شرطا للمقارنة)  
المطلقة وصحتها (لانه لو كان شرطا) للمقارنة على الاطلاق وصحتها (لكان مقارنته) اى مقارنة المجرد  
(للعقل) التي هي اخص من مطلق المقارنة (مشروطة) ايضا (بكونها) اى بكون ماهية المجرد (في العقل)  
لان الاخص لابد أن يكون مشروطا بما شرط به الاعم (و) حينئذ (يلزم الدور) لان كون ماهية المجرد  
في العقل هو عين مقارنته له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية  
الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج (واذا جازت المقارنة) للماهية الكلية (المجردة)  
التي للغير (اياها) يعنى ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج (امكن تعقلها) اى تعقل الماهية  
الكلية (له) اى للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية الا مقارنته تلك الماهية له في وجوده الخارجى  
(وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل) دائما لما عرفت (فاذن هو عاقل لكل ما يغيره) من الكليات  
(بالفعل وهو المطلوب) ومحصل الكلام أن المجرد يصح أن يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل  
ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يعقل مع كل واحد مما يغيره من المفهومات وكل ما امكن أن يعقل مع  
غيره امكن أن يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشئ عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان  
مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه  
نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشئ متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال  
واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا  
في الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا أمكن تعقله له  
كان حاصل بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة (الجواب لان سلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالبارى)  
تعالى فان حقيقته مجردة مع أنه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم (وحقيقة العقول والنفوس) فانها  
غير معقولة لنا فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولا نسلم أن المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل  
يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها وهو ممنوع (وان سلمنا فلا نسلم  
ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان) الشاهد بعدم التضاد والتنافي  
بين التعقلات (لا يعم) شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير قد يكون مما لا يجوز  
تعقله) كما أشرنا اليه (وان سلم فلا نسلم أنه) اى تعقله مع الغير (يقضى مقارنة الماهية المجردة) التي  
لذلك الغير (للعقل) اى للمجرد المعقول (وانما يصح) ذلك (لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل)  
حتى اذا تعقلا معا كما موجودين متقارنين فيه (وقد تكلمنا فيه) حيث بينا أن العلم تعلق خاص  
بين العالم والمعلوم (وان سلمنا) أن تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني (فلا نسلم أنه يلزم  
من جواز المقارنة) بينهما في العقل (جواز مقارنته) اى مقارنة المجرد (لغير مطلقا قوله والالكان  
مقارنته للعقل مشروطة بكونها في العقل) ويلزم الدور (قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان)  
اى مقارنة احد المعقولين للآخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل (متلين) حتى يلزم من اشتراط  
المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به ايضا في الدور (وهو) اى كونهما متلين (ممنوع  
فان حصول الشئين) كالمجرد وماهية الغير (في ثالث) هو العقل (مخالف لحصول احدهما) اى  
احد الشئين كالمجرد (في الاخر) كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين في محل الحال الاخر والثاني  
مقارنة الحال لمحله فاین احدهما من الاخر فلا يلزم من كونه المقارنة بين المجرد وماهية الغير  
مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط  
الشئ بنفسه لا يقال قد لم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل قلنا ليست المقارنة مطلقا  
مشروطة بكون المجرد في العقل والادراك عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم أن كل ما يطلق عليه  
المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم أن المقارنة بين المجرد وغيره



من المعقولات مشروطة بكونها في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فأت شرط المقارنة بينهما فلم يمكن  
أن يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه (وان سلم) تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات  
للمجرد في الوجود الخارجي (فلا يلزم) من ذلك (امكان تعقله) للمعقولات المقارنة له (وانما يلزم هذا  
لو كان هو) أي المجرد (قابلا لتعقل) أي لكونه عاقلا وهو ممنوع (لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة) فاذا  
أمكن المقارنة فقد أمكن التعقل قطعاً (لأنه لا يمكنه) أي تمنع اتحادهما (الجواز أن يكون) التعقل (أمراً  
مغائراً للمقارنة) مشروطاً بها (وليس يلزم من إمكان الشرط في موضع إمكان المشروط فيه) (السابع أنها  
لا تعقل الجزئيات) من حيث هي جزئية (لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية) لتدرك بها (ولأنها)  
أي الجزئيات (تتغير) فالعلم بها يكون متغيراً فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير (والاعتراض عليه ستعرفه  
في بحث صفات الباري) سبحانه (في مسئلة العلم) فإن علمه تعالى محيط بهما من غير أن يكون هناك آلة  
جسمانية أو تغير في ذاته وصفاته الحقيقية (خاتمة) لمباحث العقول (في الجن والشیاطين) فإنها  
أيضاً من الجواهر الغائبة عن حواسنا (وهي عند الملمين أجسام تتشكل بأشكال شاءت) وتقدر  
على أن تتوحد في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا  
في اختلافها بنوع مع الاتفاق على أنهما من اصناف المكلفين كالماء والانس (ومنعه الالاسمة  
لأنها إما أن تكون) اجساماً (لطيفة اولا وكلاهما باطل أما الاول فلانه يلزم أن لا تقدر) هي  
(على الافعال الشاقة وتلاشي بادي قوة) وسبب من خارج يصل اليها (وهو خلاف مانعة تدونه  
وأما الثاني فلانه يوجب أن ترى ولو جاوزها اجساماً كثيفة لانزاهها لجاز أن يكون بحضرتها جبال  
وبلاد لانزاهها وبوقات وطبول لانسعها وهو سفسطة) محضة (والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية)  
أي عدم اللون (فلا يلزم احداً من الجوار أن يقوى اشفاف) الذي لا لون له (على الافعال الشاقة  
ولا يتفعل بسرعة ومع ذلك فلانزاهها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافية فختار أنها لطيفة ولا يلزم  
عدم قوتها) على تلك الافعال (وان اردتم) بها (سرعة الالهة والاقسام إلى اجزاء) متصغرة  
(ورقة القوام) فان اللطافة تطلق على هذه المعاني (فختارها عبر لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء)  
الا انه يشكك بسهولة تشككها بأي شكل شاءت فلذلك قال (كيف وقد يفيض عليها القادر المختار  
مع لطافتها) ورقتها (قوة عظمه فان القوة لا تتعلق بالقوام) في الرقة والغلظ ولا بالخشنة في الصغر  
والكبر (الآثر ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر ترى بعضهم يقتل الحديد ويكسر الحجر  
ويصد منه ما لا يمكن ان يستند إلى غلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافها ليس  
بسبب اختلاف القوام) والجنه (كفي الاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس الارضية) فان النفس  
ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي النفس العنكية وان كانت مدبرة للعنا صر فهي النفس الارضية  
أي السفلية (وهي مختلفة فيها الملائكة الارضية) واليه أشار عليه السلام بقوله أتاني ملك الجبال  
وملك الأمطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروية بتحقيق الراء  
أي الملائكة المقرنون ورد بأنه غير مناسب لان الكروية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون  
في أنوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لا يتفرغون معه لشيء أصلاً لا لتدبير الاجسام ولا للتأثير فيها  
(ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود ربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس  
الناطقة المفارقة فالخيرة) من المفارقة عن الأبدان (تتعلق بالخيرة) من المقارنة لها نوعاً من التعلق  
(وتعاونها على الخير) والسداد (وهي الجن والشريرة) منها (تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر)  
والفساد (وهي الشياطين والله أعلم بحقائق الامور) الموقف الخامس \* في الالهيات التي هي  
المقصد الاعلى في هذا العلم (وفيه سبعة مراد) لائحة كما وقع في بعض النسخ \* (المرصد الاول  
في الذات \* وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك) خمسة (المسلك



الأول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر أو عرض وقد يستدل على اثبات الصانع (بكل واحد  
 منهما اما بامكانه او بحدوثه) بناء على أن علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث  
 شرطا او شطرا (فهذه وجوه اربعة \* الأول الاستدلال بحدوث الجواهر) قيل هذا طريقة  
 الخليل صلوات الرحمن عليه حيث قال لا أحب الاقلين (وهو أن العالم) الجوهرى  
 اى المتحيز بالذات (حادث) كما مر (وكل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهية العقل  
 فان من رأى بناء رقيقا حادثا جزم بأن له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى أن هذه  
 المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها  
 فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة وأخرى بأن الحادث قد انصف  
 بالوجود بعد عدمه فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج في ترجيح وجوده على  
 عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة (الثانى) الاستدلال (باسكانها وهو أن العالم) الجوهرى  
 (ممكنا لانه مركب) من الجواهر الفردة ان كان جسما (وكثير) ان كان جسما أو جوهر فردا والواجب  
 لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى (وكل ممكن فله علة مؤثرة \* الثالث) الاستدلال (بحدوث  
 الاعراض) اما فى النفس (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد  
 لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل  
 محال وكذا صدورهما عن مؤثر لا شعوره لانها افعال يحز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما  
 فى الاتفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور  
 فى الكتاب المجيد ومشروح فى التفسير (الرابع) الاستدلال (باسكان الاعراض) مقيسة الى محالها  
 كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى اى أعطاه  
 صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للعكمة والمنفعة المنوطة به (وهو أن الاجسام متماثلة)  
 متفقة الحقيقة لترصكها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت (فاختصاص كل) من الاجسام  
 (بماله من الصفات بما ترفلا بد فى التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه) الاربعة (نقول  
 مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم  
 اما الدور أو التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والا قول بقسميه باطل لما مر) فى مرصد  
 العلة والمعلول من الامور العامة (فتعين الثانى وهو المطلوب) ولا يذهب عليك أن ما ذكره تطويل  
 ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمنشور أن المتكلمين استدلو باحوال  
 خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لها  
 من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل او الانتهاء الى قديم والا قولان  
 باطلان والثالث هو المطلوب \* (المسلك الثانى للحكماء وهو أن) فى الواقع (موجودا) مع قطع النظر  
 عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة بشهدها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود  
 (واجبا فذلك) هو المطلوب (وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والالزم  
 الدور أو التسلسل وفى هذا) المسلك (طرح مؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاول من بيان حدوث العالم  
 وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانهما سقطت ههنا (كما ترى \* المسلك الثالث لبعض  
 المتأخرين) يعنى صاحب التلويحات وهو أنه لا شك فى وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب  
 ابتداء او انتهى اليه فذلك وان تسلسلت الممكنات قلنا (جميع الممكنات) التسلسل الى غير النهاية  
 (من حيث هو جميع ممكن لا احتياجه الى اجزائه التى هى غيره فله علة) موجودة ترجح وجوده على  
 عدمه لما عرفت من أن الامكان محجوج (وهى لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول  
 ويمتنع تقدم الشئ على نفسه) ولا جميع اجزائه لانه عينه (ولا تكون) ايضا (جزءه) اى بعض



اجزائه (اذعلة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم تكن علة المجموع  
علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة أخرى فلا تكون تلك الاولى علة المجموع  
بل لبعضه فقط وحينئذ (فيلزم أن يكون) الجزء الذي هو (علة المجموع علة لنفسه ولعله) ايضا  
واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا امراد اخلا فيه (فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع  
الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولا بد أن يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فتنتهي به  
السلسلة (واعترض عليه بوجوه \* الاول المجموع يشعر بالتناهي) لان ما لا يتناهي ليس له كل  
ولا مجموع ولا جلة بل ذلك انما يتصور في التناهي وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب  
(فثبتانه) اي اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب  
ان المراد به) اي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام (هو الممكنات) بأسرها (بحيث لا يخرج عنها شيء  
منها وذلك متصور في غير التناهي) اذ يكفي ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحادها انما الممتنع  
أن يتصور كل واحد مما لا يتناهي مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثاني ان اردت  
بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بأن يكون كل  
واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهي الى حد يقف عنده (وان اردت به الكل  
المجموع فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية) الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري  
لا يكون موجودا خارجيا (والجواب ان يريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار  
الهيئة الاجتماعية) اذا الكل ههنا عين الآحاد (كافي بمجموع العشرة) ولا شك أن الكل بهذا المعنى  
موجود ههنا (الثالث ان اردت بالعلة) العلة (الثامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه قولك العلة متقدمة  
فلنا لا نسلم ذلك في) العلة (الثامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه) فيكون كل واحد من تلك  
الامور متقدما على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء  
متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان اردت بها) اي بالعلة (الفاعل)  
وحده (فلم لا يجوز أن يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولعله (قلنا) ذلك  
(ممنوع ولم لا يجوز أن يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة أخرى والجواب ان المراد) بالعلة هو  
(الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل  
من الاجزاء على معنى أنه لا يستند شيء منها بالفعولية الا اليه او الى ما صدر عنه (والا وقع بعض  
اجزائه في عل آخر) لم يصد عنه (فاذا دفع النظر عنه) اي عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة  
التي هي المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلا مستقلا) بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدور فان قيل  
هذا الذي ذكرتموه (منقوض بالمركب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع  
لا شك أنه ممكن لا يحتاج الى جزء الذي هو غيره مع أن فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه  
(وايضا لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (لزم في مركب في اجزائه  
ترتيب زمني) كالسرير مثلا (اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته) المستقلة اذ عند  
وجود الجزء المتقدم كالحطب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم توجد لزم  
الامر الاول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الاول) وهو النقص (انا قد بيناه) اي الكل (بما كل جزء  
منه ممكن) كما مر آنفا (فادفع النقص) فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه  
ونسند بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع  
بما قررناه من الدليل على أن الفاعل المستقل للكل يجب أن يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت  
آحاده بأسرها ممكنة (وعن الثاني) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى  
الذي صورناه (لا يمتنع) انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه



التأثير أعني العلة الناقصة على انا نقول ( كيف ) يتجه علينا ما ذكرتم ( والمراد ) بقولنا علة الكل يجب أن تكون علة الكل جزء منه ( ان علة ) أي علة الجزء ( لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك ) الذي ذكرناه من المراد ( يتم مقصودنا ) وهو أن علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز أن تكون جزءه اذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اتمامه وهو محال او ما هو داخل فيه فينقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علة اولي منه بأن تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هذا خلف ولك أن تتسلك في ابطال علة الجزء بهذا ابتداء ( ولا يلزم ما ذكرتم ) من احدا الامرين ( اذ قد تكون علة كل جزء ) من الاجزاء ( جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل ) فعند وجود الجزء المتقدم توجد علة الناقصة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علة الناقصة ويكون مجموع هاتين العلتين علة نامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتموه ( المسلك الرابع ) وهو ان نقول لا استخراجا ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة ( أي لو لم يوجد الواجب ) لا تنحصر الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه ( لا احتياج الكل ) أي المجموع بحيث لا يستدعيه شيء من اجزائه الممكنة ( الى موجود ) لكونه ممكنا مركبا من ممكنات ( مستقل ) في الوجود بأن لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجود لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هي منه ايضا ( يكون ارتفاع الكل مرة ) أي بالكلية وذلك ( بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ) متمنع بالظن الى وجوده ( أي وجود ذلك الموجود المستقل ) ادما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود ( لما عرفت من أن الممكن ما لم يجب وجوده من علة لم يوجد ) ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجله بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجود ولا شك أن عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجود المستقل للكل يجب أن يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدميات المنسوبة الى اجزائه ( و ) الشيء ( الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء ) أي عدم أي واحد منها ( كان ) ذلك العدم ( متمنعا نظرا الى وجوده ) يكون خارجا عن المجموع ( لا نفسه ) ولذا خلافه لان عدم شيء منهما ليس متمنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته ( فيكون ) ذلك الخارج عن جميع الممكنات ( واجبا ) وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب ( وهو المطلوب ) فان قامت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير تقيض المطلوب لا مطلوباً كما قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالاً فيبطل تقيض المطلوب فتظهر حقيقته قامت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومما يخرج من ملاحظة حال عدم المعلوم بالقياس الى علة كما أن المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها ( المسلك الخامس ) وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب غيره ( أي ممكن ) حينئذ ( يلزم ان لا يوجد موجود ) اصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن ( اما الاول ) وهو أنه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن ( فلان ) الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك أن ( ارتفاع الجميع ) المركب من الممكنات فقط ( مرة ) أي بالكلية ( لا يكون ) على ذلك التقدير ( متمنعا بالذات ) وهو ظاهر لانه واحده برمتها ممكنة ( ولا باقية ) لما عرفت من أن الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرّة لا بد أن يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه ( واما الثاني ) وهو أنه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجودا اصلا ( فلان ) ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد ( كما تقدم ) من أن الموجودات الواجب مسبوق وجوده



بوجوده الذاتي وأما يمكن مسبوق وجوده بوجوده من علمته وهذا المسلك كالأربع في الاستغناء عن  
 حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكتشف لاستترة به \* المسلك السادس ما أشار إليه بعض الفضلاء  
 وتحريره أن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في إيجاده لغيره لأن مرتبة الإيجاد بعد  
 مرتبة الوجود فإن الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلا يختص الموجود في الممكن لم أن لا يوجد شيء أصلاً لأن  
 الممكن وإن كان متعدياً لا يستقل بوجوده ولا إيجاداً ولا وجوداً ولا إيجاداً فلا موجود لا بذاته ولا لغيره  
 وهذا المسلك اختصر المسالك وأظهرها (وقد ذكر ههنا) أي في مقام إثبات الصانع (شبهات  
 كثيرة) أوردها الإمام الرازي في كسبه وأجاب عنها لكن (حاصلها عائد إلى امر واحد وهو  
 أن يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهباً متقابلاً فيرد بينهما ترديد إما من المخلوق ثم يطل  
 كل واحد منهما بدليل الآخر ليلزم نقي القدر المشترك وحلها إجمالاً هو القدر في دليل الطرف  
 الضعيف من المذهبين أو في دليلهما إن أمكن) ولا استبعاد في إمكان القدر في دليلهما معاً  
 (أذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفاً ولا يلزم من بطلان دليله ما بطلانها) حتى يلزم ارتفاع  
 المتقابلين وذلك لأن الدليل ملزم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ولقد كرمنا) أي  
 من تلك الشبهة مع أجوبتها (عدة) لنطلع بها على أحوال تطايرها (الأولى لو كان الواجب موجوداً  
 لكان وجوده أماناً نفس ماهيته أو زائداً عليها) إذ لا مجال لكونه جزءاً منها (والأول باطل لأن الوجود  
 مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني باطل والأول باطل وجوده معلول ماهيته) لا امتناع كونه معلولاً  
 لغيرها (فتقدم) ماهيته (عليه) أي على وجوده (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده  
 نفسه ومنع الاشتراك) في الوجود الذي هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الأعيان)  
 أعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية (وأما ما صدق عليه الوجود فلا) اشتراك  
 فيه وذلك (كالماهية والتشخيص أو وجوده غيره) أي زائداً عليه ومعلول لماهيته (وتقدم الماهية عليه  
 ليس بالوجود كما تقدم الثانية) من تلك الشبهة (لو كان) الواجب (موجوداً لكان أمّا مختاراً أو موجبا  
 والأول باطل لأن العالم قديم بدليله والقديم لا يستند إلى المختار والثاني باطل والالزام قدم الحادث  
 اليومي أو التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لا نسلم أن العالم قديم وقد مر ضعف دلائله \* الثالثة) منها  
 (لو كان) الواجب (موجوداً) أن أمّا علمياً بالجزئيات أولاً والأول باطل والالزام التغير فيه (أي  
 في ذات الواجب تعالى) لتغير المعلوم (الجزئي) من حال إلى حال فإن زيداً مثلاً يصف تارة بالقيام وأخرى  
 بعدمه والعلم لا يتغير من أن يطابق معلومه فيتغير أيضاً بحسبه (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير  
 (واجباً) بل حادثاً لأن محل الحوادث حادث (والثاني باطل لأننا نعلم) بالبدئية (أن هذه الأفعال  
 المتقنة) المشاهدة في الجزئيات (لا تستند إلى عديم العلم والجواب مختاراً أنه عالم بالجزئيات والتغير)  
 اللازم في العلم أمّا هو (في الإضافات لافي الذات) أي لافي صفاته الحقيقية فإن علمه تعالى صفة واحدة  
 حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فإذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها بها  
 وإضافاته إليها فيكون تغيراً في أمور اعتبارية لا في صفات حقيقية (وأنه جائز) في الواجب  
 (كإسباني ولنقتصر على هذا التقدير فإن هذا منشأ للشبهات التي طوّل بها الكتب وعد ذلك) التطويل  
 (تبصراً في العلوم) وتوسعاً في التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الأهداء إليه) بما تبيننا إليه من الضابط  
 والأمثلة (أن توهم من أمثاله الأباغر) جمع بغير (خاتمة) للمقصد الأول (لما ثبت أن الصانع تعالى واجب)  
 وجوده ويمتنع عدمه (فقد ثبت أنه أزلي أبدي ولا حاجة إلى جعله مسألة برأيه) قال الإمام الرازي  
 في الأربعين كلاماً محصلاً أنه لما ثبت انتهاء الموجودات إلى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب  
 يمتنع لزوم كونه تعالى أزلياً أبدياً فلا حاجة إلى جعله مسألة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك  
 الطريقة بل أثبتوا أن هذه المعكآت المحسوسة محتاجة إلى موجود سواها احتاجوا في ذلك إلى وجوه



آخر فقالوا مثلاً لو لم يكن أزلياً لكان محدثاً محتاجاً إلى محدث آخر وتساؤل ولولم يكن باقياً دائماً لكان  
 عدمه بعد وجوده أما لذاته وهو باطل وأما بفاعل وهو أيضاً محال لأن العدم تقي محض فيمتنع  
 كونه بالفاعل وأما بطريان ضد وأنه مستحيل لأن القديم أقوى فاندفاع الضد به أولى من انعدامه  
 بالضد وأما بزوال شرط وهو يمتنع لأن المحدث لا يكون شرطاً للقديم وإن فرض له شرط قديم  
 نقلنا الكلام إليه ولزم التسلسل ولما بطلت الأقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنف  
 صريح بأقول كلامه ثم أشار إلى آخره بقوله (والمستكملون إنما احتجوا) بوجوه آخر (عليه) أي على كون  
 الصانع أزلياً أبدياً (قبل اثبات ذلك) أي قبل اثبات كونه واجباً (وعنه) أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه  
 على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجباً (غنى فلا نطول به الكتاب) كما طول به الإمام كتابه على ما أشرنا  
 إليه (المقصد الثاني \* في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذات) أي مذهب نقاة الأحوال قالوا والمخالفة  
 بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لاهر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي الحسين البصري  
 فأنهما قالوا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك  
 إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقومة وعلى هذا (وهو منزوع عن المثل) المشار إليه في تمام الماهية  
 (والنتيجة) الذي هو المثل المساوي (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة  
 لسائر الذات (في الذاتية والحقيقة) وإنما عتار عن سائر الذات بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم  
 التام والقدرة التامة) أي الواجبية والحياة والعلمية والقادرية التامتين هذا عند أبي علي الجبائي  
 (و) أما (عند أبي هاشم) فإنه (يمتاز) عما عداه من الذات (بجملة خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة  
 نسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثل شيء لأن المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة  
 في إخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فإن قيل المذکور في الموقف الثاني  
 الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والأربعين أجيب بأن الوجود عند مثبت الأحوال  
 مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزاً فالمراد بالوجودية المميزة هو الموجودية المقيدة  
 بالواجبية فيرجع التمييز بالحقيقة إلى الصِدْق وتندفع المناقاة بين الكلامين (لنا) في إثبات المذهب الحق  
 أنه تعالى (لو شاركه غيره في الذات) والحقيقة (لخالفه بالاعتين ضرورة الثانية) فإن المتشاركين  
 في تمام الماهية لا بد أن يتخالفوا في بعض وتخص حتى يمتاز به هويتهما ويتعدداً (و) لاشك أن (ما به  
 الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) في هوية كل منهما (وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا  
 على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر في) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقريرها هنا  
 أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه وإيضاح نحن نجزم به) أي بالذات  
 (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والأعراض على قياس ما مر في الوجود وإيضاح  
 فتولنا المعلوم أما ذات وأما صفة حصر عقلي فلولاً أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك  
 (والجواب أن المشترك مفهوم الذات) أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه (وإنه) أي مفهوم  
 الذات على الوجهين أمر (عارض لذوات المخصوصة) المخالفة للحقائق على أن ما آل قواهم إلى  
 أن الأشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في الأوازم وهو غير معقول وما آل قولنا إلى عكس ذلك  
 وهو ممكن (وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع  
 وبين ما صدق عليه) هذا (المفهوم) أعني (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا الفن  
 أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءاً وقد يكون عارضاً لها فمن أين ثبت التماثل  
 والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهذه) المغالطة أعني اشتباه العارض بالمعروض  
 (منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة (فإذا انتهت له) أي لهذا المشأ ووقفت على حاله (وكنيت  
 ذا قلب شبحان) أي يقطن غيور على حرمة التي هي بنات فكره (انجالت عليك) تلك الشبه (وقد رت)



على (ان تغالط) غيرك (وامنت) من (ان تغالط) انت (منها) اي من تلك الشبه (قواهم الوجود مشترك  
 اذ تجزم به وتتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ماصدق عليه الوجود)  
 بل هو ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود أمرا واحدا  
 مشتركا مجزوما به (والنزاع) انما وقع (فيه) لاني مفهوم عارض لحقيقته (ومن هنا قواهم الوجود زائد  
 اذ نقل الوجود دون الماهية) كافي الواجب مثلا (وبالعكس) اي نقل الماهية دون الوجود  
 كافي المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا (قلنا فيه ما تقدم) من أن الزائد مفهومه لا حقيقته  
 (ومن هنا الوحدة عدمية والاتسلس قلنا) اللازم من دليلكم على تقدير صحته أن يكون (مفهوم الوحدة)  
 عدميا لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها (ولا يلزم) هذا التسلسل  
 (فيما صدق عليه فانه مختلف) فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية  
 كما مررت اليه الاشارة في مباحث الوحدة (ومن هنا الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم  
 ومن القدرة) ومن الصفات الاخر شيئا (واحدا) هو عين الذات ولا شبهة في استحالة (فدا يكون  
 ماصدقا) اي ماصدق (عليه) العلم والقدرة مثلا (واحدا) واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل  
 منهما مفهوم على حدة (وامثال ذلك اكثر من ان تحصى) فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها (تنبيه  
 نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته) تعالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد  
 سلبي وهو عدم عروضة للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك)  
 وفي هذه العبارة نوع قصور والاطهر أن يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد  
 سلبي هو أن وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على  
 ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم  
 عروضة لماهية بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها (وهذا بطلانه ظاهر) أما  
 على المعنى الاول فلانه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمرا مخالفا لجميع الممكنات حتى القاذورات  
 ولا يخفى استحالة وأما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المصنف  
 (ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح السارابي وابن سينا بخلافه فانما قالوا الوجود  
 المشترك الذي هو الوجود في الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود  
 خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لماهية او ليس بزائد (المقصد الثالث \* في ان وجوده  
 نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخ وأبي الحسين والحكماء (او زائد) عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين  
 (وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية) فلا معنى للاعادة  
 (المقصد الثاني \* في تنزيهه وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد) سبعة (المقصد الاول  
 انه تعالى ليس في جهة) من الجهات (ولا في مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة  
 وخصصوه بجهة فوق) اتفاقا (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فذهب) ابو عبد الله (محمد بن كرام) الى ان كونه  
 في الجهة ككون الاجسام فيها) وهو أن يكون بحيث يشار اليه أنه ههنا او هنالك قال (وهو محاسن  
 للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والاتقال وتبذل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا  
 العرش يثبط من تحته اطيبارحل الحديد) تحت الراكب الثقيل (و) قالوا (انه يفضل على العرش  
 من كل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبهة كضر وكمهمس واحد الهجيمي ان المخلصين)  
 من المؤمنين (يعاقبونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال) هو (محاذ للعرش غير محاسن له قليل) بعده  
 عنه (بمسافة متناهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال ليس) كونه في الجهة (ككون  
 الاجسام في الجهة) والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي  
 متوقف على ورود الشرع به (انما) في اثبات هذا المطلوب (وجوه الاول لو كان) الرب تعالى (في مكان)



اوجهة (لزم قدم المكان) او الجهة (وقد برهما ان لا قدیم سوى الله تعالى وعلمیه الاتفاق  
 من المتخصصين) (الثاني الممكن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه (والمكان مستغن  
 عن الممكن) لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لو كان  
 في مكان قائما) أن يكون (في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز)  
 في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه (و) تساوي (نسبته) اي نسبة ذات الواجب  
 (اليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيحا بلا مرجح) ان لم يكن هناك  
 مخصص من خارج (او يلزم الاحتياج) اي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه  
 الى الغير) ان كان هناك مخصص خارجي (واما الثاني) وهو أن يكون في جميع الاحياز (فلانه يلزم  
 تداخل المتحيزين) لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام (وانه) اي تداخل المتحيزين مطلقا (محال  
 بالضرورة وايضا فيلزم) على التقدير الثاني (مخالطته لقادورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا \*  
 الرابع لو كان) متحيزا المكان (جوهر) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهر (قائما  
 ان لا يتقسم) اصلا (او يتقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون) حينئذ (جزأ لا يتجزأ وهو أحقر  
 الاشياء تعالى) الله (عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر أنه) اي التركيب  
 (ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان) كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب ور بما يقال  
 في ابطال الثاني (لو كان) الواجب (جسما لقام بكل جزء) منه (علم وقدره) وحياة مغايرة لما قام  
 بالجزء الاخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا  
 بكل واحدة من صفات الكمال (فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل يلتزم أن الانسان الواحد  
 علماء قادرين احياء) كيلا يتقضى دليله بالانسان الواحد لجزائه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا  
 لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور (وربما يقال) في نفي  
 المكان عنه تعالى (لو كان متحيزا المكان مساويا لساير المتحيزات) في الماهية (فيلزم) حينئذ (اما قدم  
 الاجسام او حدوثه) لان المتماثلات تتوافق في الاحكام (وهو) اي هذا الاستدلال (بناء على تماثل  
 الاجسام) بل على تماثل المتحيزات بالذات (وربما يقال لو كان متحيزا لساوي الاجسام في التحيز ولا بد من  
 ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب) في ذاته (وقد علمت) في صدر الكتاب (ما فيه) وهو أن الاشتراك  
 والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب (احتج الخصم) على اثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة  
 (الاول ضرورة العقل) اي بدیهته (يجزم بان كل موجود فهو متحيزا وحال فيه) فيكون مختصا بجهة  
 ومكان اما اصالة او تبعا (واجواب منع الضرورة) العقلية (وانما ذلك حكم الوهم) بضرورته (وانه غير  
 مقبول) فيما ليس بمحسوس (وربما يستعان في تصوره) اي تصور موجود لا حيز له اصلا (بالانسان  
 الكلي) المشترك بين افرادہ (وعلمنا به) فانهما موجودان ولبسا متحيزين قطعاً أما الاول فلانه لو كان  
 متحيزا او حالاً فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افراد امتیائیة المقادير والاوزاع  
 فلا يكون مشتركاً بينها واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين  
 والالم يكن علماً بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لابد أن يكون له اعضاء مخصوصة من عين  
 ويد وظهور وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولا شك في أنه  
 من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية  
 مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي مأخوذة كذلك وانما قال ور بما يستعان في تصوره ولم يقل  
 ور بما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج  
 مع أنه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف (الثاني كل موجودين  
 قائما ان يتصلا او يتفصلا فهو) اي الواجب تعالى (ان كان متصلا بالعالم فتحيز وان كان منفصلا



عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول (اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت أن احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشبه بالاوليات فتحسب انها منها) الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم اولاد داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول) وعمّا تقتضيه بديهية العقل (والاولان فيهما المطلوب) وهو أنه متخيز في جهة (والجواب انه لا داخل ولا خارج) وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول (الرابع الموجود يتقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتخيز بالذات والقائم بغيره هو المتخيز تبعاً وهو) اي الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متخيزاً بذاته والجواب منع التفسيرين) فان القائم بنفسه هو المستغنى عن محل بقومه وليس يلزم من هذا كونه متخيزاً بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متخيزاً تبعاً (وقد يقال في تقريره) اي تقرير الوجه الرابع (اجمعنا) على (ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (التحيز تبعاً) فيكون هو متخيزاً اصالة ويجب أن القيام هو الاختصاص الناعت كما مر (الخامس الاستدلال بانظواهر الموهمة بالجسم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفاً فأن استكبروا قال الذين عند ربك اليه بصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام آمنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او أدنى وحديث النزول) وهو أنه تعالى ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأؤوب عليه هل من مستغفر فأغفر له (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقتر) ولم ينكر وقال انها مؤمنة (فالسؤال والتقرير) المذكور ان (يشعران بالجهة) والمكان (والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينية) الدالة على نفي المكان والجهة كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما مكن فتقول الظواهر اما اجالا ويفوض تفصيله الى الله كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روى عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلها كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله (قد استوى عمرو على العراق) من غير سيف ودم مهراق (والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه فان الكلم عرض بمنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه او سلطانه او ملك) من ملائكته (موكل بالعذاب) للمستحقين (وعليه فقس) سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير يقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترد ما يستدعيه عظم الشأن وعاقبة الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بآين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاينية في الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرهما فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها \* (المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم) وهو مذهب اهل الحق (وذهب بعض الجهال الى انه جسم) ثم اختلفوا (فالكرامية) اي بعضهم (قالوا هو جسم اي موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فلا نزاع معهم) على التفسيرين (الا في التسمية) اي اطلاق لفظ الجسم عليه (وما أخذها التوقيف ولا توقيف) ههنا (والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقبل) مركب (من لحم ودم كقتال ابن سليمان) وغيره (وقيل) هو (نور يتلأ لا كالسيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم) اي ومن المجسمة (من) يبالغو (بقول انه على صورة انسان فليل شاب امر دجعد قطط) اي شديد الجعودة (وقيل) هو (شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه



لو كان جسما لكان متخيذا والملازم قد ابطالناه) في المقصد الاول (وايضاً يلزم تركيبه وحدوثه)  
 لان كل جسم كذلك (وايضاً فان كان جسماً لا تنصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان  
 او بعضها فيلزم الراجح بلا مرجح) اذا لم يكن هنالك مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى  
 الى تلك الصفات كلها (او الاحتياج) اي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره (وايضاً  
 فيكون متناهياً) على تقدير كونه جسماً (فيتخصص) لاحتماله (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص  
 واختصاصه بمادون سائر الاجسام يكون لمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم التراجع بلا مرجح  
 (ويلزم) حينئذ الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار (وحيثهم ما تقدم) من أن كل  
 موجود فهو اما متخيذ او حال في التخيذ كما تشهد به البدئية والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول  
 هو الجسم وايضاً كل قائم بنفسه جسم وايضاً الآيات والاحاديث دالة على كونه جسماً (والجواب  
 الجواب \* المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهر ولا عرضاً اما الجوهر) فنقول انه مسلوب عنه تعالى  
 (اما عند المتكلم فلانه المتخيذ) بالذات (وقد ابطالناه) واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان  
 كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته) فلا  
 يكون جوهر عندهم ايضاً (واما العرض فلا احتياجه) في وجوده (الى محله) والواجب تعالى مستغن  
 عن جميع ماعداه \* (المقصد الرابع انه تعالى ليس في زمان) اي ليس وجوده وجوداً زمانياً ومعنى  
 كون الوجود زمانياً انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما أن معنى كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا  
 في مكان (هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعلاء خلافاً) وان كان مذهب المجسمة يجرى  
 اليه كما يجرى الى الجهة والمكان (اما عند الحكماء فلان الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات  
 (ولا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه ان التعيين التدريجي زمانى بمعنى انه يتقدر  
 بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفئى متعلق بالآن الذى هو طرف الزمان  
 فلا تغير فيه اصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله  
 واما انه زمانى او آتى اي واقع في احدهما فكلاً (واما عندنا فلانه) اي الزمان (متجدد  
 بقدر به متجدد فلا يتصور في القديم فأى تفسير فسر) الزمان (به امتنع ثبوته لله تعالى \* تنبيه) على  
 ما يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه آنفاً (يعلم مما ذكرنا ما ساء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى)  
 كما هو رأينا (او الذاتى) كما هو رأى الحكيم (فتقدم الباري سبحانه عليه) لكونه موجوداً اياه (ليس  
 تقدماً زمانياً) والالزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا  
 كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم ايضاً (ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين)  
 والا كان تعالى زمانياً بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة (ولا القدم عبارة عن  
 أن يكون قبل كل زمان زمان) والالزم يتصف به الباري تعالى (وانه) اي ما ذكرناه من أنه تعالى ليس  
 زمانياً (يسقط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو في الامور المستقبلية)  
 الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحاً وداوداً لانهم اذا لم يكن زمانياً لا يحسب ذاته ولا يحسب صفاته  
 كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السوية الا أن حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض  
 الامور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة المستقبل فقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن  
 من أنه لو كان قد يمازى الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل (وهنا اسرار  
 اخر لا ابوح بها ثقة بنظرتك) منها اذا قلنا كان الله موجوداً في الازل وسيكون موجوداً في الابد  
 وهو موجود الآن لم يزد به أن وجوده واقع في تلك الازمنة بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها  
 كمتعلق الزمانيات ومنها أنه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضاً زمانية ومنها أنه اذا لم يكن  
 زمانياً لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك



اذا دخل فيه الزمان (المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم) اي في الموقف  
 الثاني (من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا و) في (انه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره) وذلك (لان الحلول  
 هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب) الذاتي (وايضاً والاستغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه)  
 اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل أن يعرض للغير بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول  
 بالغير (والا احتياج اليه) اي الى المحل (لذاته) فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما (ولزم)  
 حينئذ مع حاجة الواجب (قدم المحل) فيلزم محالان معا (وايضاً) اذا حل في شيء (فان المحل ان قبل  
 الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه) وهو باطل (والا) اي وان لم يقبل الانقسام  
 كالجواهر الفرد (كان) الواجب (احقر الاشياء) لحلوله فيه (وايضاً فلو حل في جسم فذاته قابله للحلول)  
 في الجسم (والاجسام متساوية في القبول) لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما التخصيص ببعض  
 الاجسام دون بعض) للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقعة والنواة وانه ضروري البطلان  
 والخصم معترف به ووربما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل فيلزم كونه  
 متحيزاً وفي جهة وقد ابطأه وقد عرفت ضعفه (لان الحلول مفسر بالاختصاص الذاعت دون التبعية  
 في التحيز) وكيف وانه ينقص بصمته الى (فانما قائمة بذاته ولا تحيز هناك) تنبيه كما لا يحل ذاته  
 في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقاً  
 (بل الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين) يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث  
 (الاولى النصارى) ولما كان كلامهم مخبطاً ولذلك اختلف في نقله اشارة الى ما نفي بالمقصود فقال  
 (وضبط مذهبهم انهم اتمان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه  
 كل ذلك اتمانيدنه) اي بدن عيسى (او بنفسه) فهذه ستة (وامان لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ قائما  
 ان يقولوا اعطاء الله قدرة على الخلق) والايجاد (اولاً ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابناً  
 تشريفاً) واكراماً (كما سمي ابراهيم خليله فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالسنة الاولى  
 باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع) باطل (للمسئنة أن لا مؤثر) في الوجود (الا الله)  
 وهذا كلام اجالى (واما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب) كان في عزيمته أن يشير هناك  
 الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق  
 الاسلامية اولى خوفاً من الاملال \* الطائفة (الثانية النصيرية والاصمائية من) غلاة (الشيعة قالوا  
 ظهور الروحاني بالجسماني لا يتكرر في طرف الشر كالشياطين) فانه كثيراً ما يتصور الشيطان  
 بصورة انسان ليعلم الشر ويكلمه باسائه (وفي طرف الخير كالملائكة) فان جبريل كان يظهر  
 بصورة دحية الكلبي والاعرابي (فلا يمتنع) حينئذ (ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين  
 واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة  
 التامة من الائمة) من تلك العترة (ولم يتكشوا عن اطلاق الالهة على انفسهم) وهذه ضلالة  
 بينة \* الطائفة (الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه  
 في قول النصارى) والكل باطل سوى أنه تعالى خص اوليائه بخوارق عادات كرامة لهم  
 (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد (اذ كل ذلك يشعر  
 بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر اشته) قبحاً  
 وبطلاناً (من) ذلك (الجزم) اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا يميز أدنى  
 تميز (المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يؤول بذاته حادث ولا بد اولاً) اي قبل الشروع  
 في الاحتياج (من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات) من الجانبين (على شئ واحد  
 فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له وتجدد وينال له متجدد ولا يقال له



(حادث فدلالة) اقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجددها) في ذاته تعالى (الا ابو الحسين) من المعتزلة  
 (قانه قال يتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات) هكذا ذكره الاتمدي في ابيكار الافكار وقال الامام  
 الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجوز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية  
 والمريديّة والكارهية وأما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى (الثاني الاضافات)  
 اي النسب (ويجوز تجدداتها اتفاقا) من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه  
 (الثالث السلوك فانسب الى ما يستحيل ان تصاف الباري تعالى به امتنع تجدده) كما في قولنا انه ليس  
 بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يتمنع تجددها (والاجاز) قانه تعالى موجود مع كل حادث  
 ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن (اذا عرفت هذا) الذي  
 ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث) اي الامور الموجودة بعد عدمها (فمنه الجمهور)  
 من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل حادث) هو من صفات الكمال (قائمه) اي يجوز  
 أن يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال (الكرامية) يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقا  
 (بل كل حادث يحتاج) الباري تعالى (اليه في اليجاد) اي في ايجاد الخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث  
 (فقبل هو الارادة وقيل) هو قوله (كن) فخلق هذا القول او الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة  
 القديمة وأما خلق باقي المخلوقات فاستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين (واتفقوا) على  
 (انه) اي الحادث قائم بذاته (يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) لاحداثا (فرقا  
 بينهما) في اثبات هذا المسمى (وجوه ثلاثة الاول لجواز قيام الحادث) بذاته (لجواز لا واللازم باطل  
 اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات واللازم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي)  
 فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها متمنعة  
 القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية  
 بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا  
 لم نعرض له (وابضا فنكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا (طارئة على الذات  
 فتكون صفة زائدة) عليها عارضة لها وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية  
 القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة (ويلزم التسلسل) في القابليات المحصورة بين  
 حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية  
 (بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي) اي ازلية القابلية (تقتضي جواز انصاف الذات به) اي  
 بالحادث (ازلا اذ لا معنى لقابلية الاجواز الانصاف به) اي بالمقبول (واتما بطلان الملازم فلان القابلية  
 نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا  
 خلف \* الثاني) من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال تخلقه عنها نقص) والنقص عليه محال اجاعا  
 فلا يكون شئ من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأثر عن غيره)  
 ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به (ويمكن الجواب عن) الوجه (الاول بان اللازم)  
 مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (ازلية الصحة) اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس  
 بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة (والمحال) هو (صحة الازلية) اي صحة ازلية وجود  
 الحادث وهذا ليس باللازم لان ازلية الامكان تغيرا مكان الازلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية  
 على ما مر تحقيقه (فأين احدهما من الآخر) وايضا ما ذكرتموه منقوض (اذ لو لم) وصح (لزم) مثله  
 (في وجود العالم ويجادته) قانه تعالى موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده  
 قطعا فيصح أن يكون العالم ازليا وهو محال فلو لم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث لازم  
 من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم (لا يقال القابلية) صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكان



ازلية المقبول (دون الفاعلية) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول (لانا نقول الكلام في قابلية الفعل) والتأثير فانها ازلية كما أشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لافي الفاعلية الحاصلة بالفعل (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثاني) بأن يقال (لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة) غير متناهية (لا يمكن بقاؤها) واجتماعها (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء (فلا ينتقل) حينئذ (عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر) يعاقبه (ولا يلزم الخلق) عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة (واما الخلق عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلق عن مثله) مما يمنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلق عن كمال يمكن بقاؤه (واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذ (فقد كالات غير متناهية فكان فقده) اي فقد كل واحد منها (لتحصيل كالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة) لا وجدانه مع فقدان تلك الكالات الا أن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأى المتكلم كما يشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثالث) وهو ان اردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة) اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعالك فيكون مصادرة على المطلوب (وان اردت ان هذه الصفة) الحادثة (تحصل في ذاته من فاعل غيره فممنوع) أن ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجواز ان يكون) حصوله في ذاته (مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتب) والتلاحق (واما على سبيل الاختيار فكما اوجدنا اثر المحدثات) في اوقات مخصوصة (يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا) الاستدلال (يتبنى على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الدات لا تخلو عن الشيء وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلاث الاولى) من هذا المقدمات (مشكلة) اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها (والرابعة اذا تمت الدليل الثاني) وان دفع عنه حديث تلاحق الصفات (احجج الخصم بوجوه) ثلاثة (الاول الاتفاق على انه متكلم سمع بصير ولا تصور) هذه الامور (الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى (قلنا) الحادث (تعلقه) اي تعلق ما ذكر من الصفات (وانه) اي ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجددتها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكرهية (الثاني المصحح لقيام به اما كونه صفة فيهم) هذا المصحح الحادث (او) كونه صفة (مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح حرا للمؤثر) في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا المصحح) لقيام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها) فلا يلزم اشتراط الصحة (الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن و) صار (عالمه بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا التغير في الاضافات) فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالخلق لانفسها (قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقون فيه) اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكرهية حادثين لافي محل لكن المريدية والكارهية حادثان في ذاته و) كذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابوالحسن ثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اتم ارفع الحكم) القائم بذاته (اواسهاؤه وهما عدم بعد الوجود) فيكونان حادثين (والفلاسفة اثبتوا الاضافات) اي قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المعية والقبلية) المتجدتين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به (والجواب ان التغير في الاضافات) وهو جائز (كما تقدم



في تحرير محل النزاع) فإراد الاشعرية أن تعلق الحكم به ينتهي أو يرتفع وكذا مراد أبي الحسين والجبائية  
هو أن تعلق العلم والمريديّة والكارهيّة يتجدد أو نقول هؤلاء ذهبوا إلى تجديد الاحوال في ذاته كما تبين  
عليه (والحكما لا يثبتون كل إضافة فلا يرد عليهم الا لام) بالمعية والقبليّة ونظائرهما فانها اضافات  
لا وجود لها (تبيينه) على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم (الصفات) على ثلاثة اقسام (حقيقية  
محمضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقية (ذات إضافة كالعلم والقدرة واصافية  
محمضة كالعية والقبليّة) وفي عدادها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة الى ذاته تعالى (التغير في)  
القسم (الاول مطلقا ويجوز في) القسم (الثالث مطلقا) أما القسم (الثاني) فانه (لا يجوز التغير فيه)  
نفسه (ويجوز في تعلقه \* المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ من الاعراض  
المحسوسة) بالحس الطاهر او الباطن (كالطعم واللون وازائحة والالئم) مطلقا (وكذا اللذة الحسية)  
وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرهما فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم  
لتركيب المتأني للوجوب الذاتي (وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وانبتها العلاسنة قالوا اللذة ادراك  
الملائم فمن ادرك كما لا في ذاته التذبه وذلك ضروري) يشهد به الوجدان (ثم ان كماله تعالى اجل  
الكالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب أن تكون لذته اقوى اللذات) ولذلك قالوا اجل مبتهيج هو  
المبدأ الاول بذاته تعالى (والجواب لان سلم ان اللذة نفس الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لا تكون  
ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي) لوجود المسبب (دون وجود القابل وان سلم) قبول ذاته لها  
(فلم قلت ان ادراكا مماثل لادراكه بالحقيقة) حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكا ولو قدم هذا السؤال  
الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة \* (المرصد الثالث في توحيده  
تعالى) افردته عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه (وهو مقصد واحد وهو انه يتمتع بوجود الهين اما  
الحكمة فقالوا يتمتع بوجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين الاول لو وجد  
واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمييزا بتعين لامتناع الاتينية) مع التشارك في تمام  
الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين (فيلزم تركبهما) اي  
تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وانه محال) اذ يلزم أن لا يكون شئ منهما  
واجبا والمقدر خلافه (وهو) اي هذا الوجه (مبنى على ان الوجوب وجودي) اذ حينئذ يكون نفس  
الماهية (فان صح لهم ذلك ثم الدست) وهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب  
والصدارة اي تم استدلالهم على هذا المطالب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه (ولم يمكن منع  
كون الوجوب على تقدير شيوة نفس الماهية و) لامنع (كون التعين امرا ثبويا) كيلا يلزم التركيب  
حينئذ وانما لم يمكن منعهم (اذ قد فرغنا عنهما) اي عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم (الثاني)  
من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو مقتضى التعين) الذي ينضم اليه  
(فيمنع التعدد) حينئذ في الواجب (أما الاول) وهو أن الوجوب هو مقتضى التعين (فاذلولاه فاما ان  
يستلزم) ويقتضي (التعين الوجوب فيلزم تأخره) اي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول  
عن علته (و يلزم الدور) لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب أن يكون متقدما على ما عداه  
عله له (اولا يستلزم) ولا يقتضي شئ منهما الاخر (فيجوز) حينئذ (الانكسار بينهما) لاستحالة  
أن يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لاجله (فيجوز الوجوب بالتعين وانه محال)  
اذ يستحيل أن يوجد شئ بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التعين الموجود  
(واجبا لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجوب (وهو ايضا ثبويا على كون الوجوب ثبويا) ليتحقق كونه  
نفس الماهية (وأما الثاني) وهو أن الوجوب اذا كان هو مقتضى التعين امتنع التعدد (فلما علمت ان الماهية  
المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص) واحد ولذلك لم يتعرض له (وأما المتكلمون فقالوا يتمتع



وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين \* الاول لو وجد الهان قادران (على الكمال  
 لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ يقتضى القدرة ذاتهما والمقدورية الامكان) لان الوجوب  
 والامتناع يحيلان المقدورية (فتستوى النسبة) بين كل مقدور وبينهما (فادا يلزم وقوع هذا المقدور  
 المعين اما بهما وانه باطل لما بيننا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح)  
 فلو تعدد الالهة لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احدا المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين  
 واما الترجيح بلا مرجح (الثاني) من الوجهين (اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من الاخر ارادة ضده  
 او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلان فرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه  
 محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما الا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما  
 لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول  
 مراد الاخر لا قدرته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما هذا خلف (وايضا فاذا  
 فرض) ما ذكرناه (في ضدين لا يرتفعان حركة جسم وسكونه لم المحال) وهو ارتفاعهما معا (واما وقوع  
 احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا) كاملا فلا يكون الها (واما الثاني) وهو ان يمتنع  
 ارادة الاخر ضده (فلان ذلك الشئ) الذي امتنع تعلق ارادة الاخر به هو (لذاته يمكن تعلق قدرة كل  
 من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته) وارادته (به فالمانع عنه هو تعلق قدره الاخر)  
 وارادته (فيكون هذا عاجزا) فلا يكون الها (هذا خلف) لانه خلاف المقدور وقد مر انه يمكن اثبات  
 الوجدانية بالدلائل الثقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد (واعلم انه لا يخالف في هذه المسئلة  
 الا النورية) دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات  
 الالهية وان أطلقوا عليها اسم الالهة بل اتخذوها على انها غمايل الانبياء او الزهاد او الملائكة  
 او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو الحقيقة وأما النورية (فانهم  
 قالوا متحد في العالم خيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شرا بالضرورة فكل) منهما  
 (فاعل) على حدة فالنورية والديسانية من النورية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو  
 الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى  
 آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سمع بصير والمخوس منهم ذهبوا الى أن فاعل الخير  
 هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا  
 شرا) بمعنى أنه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا (الهم الا أن يراد بالخير من يغلب خيره) على شره  
 (وبالشرا من يغلب شره) على خيره (كما ينبغي عنه ظاهر اللغة) فلا يمتنعان حينئذ في واحد (لكنه غير  
 ملازم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي أشرنا اليه (فلا يفيد ابطاله) اى ابطال ما ليس بلازم  
 (ثم بعد) هذا المنع والتبرز عنه (يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير  
 وان لم يقدر عليه فهو عاجز) عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم (فتعارض  
 خطبتهم بخطابة احسن من ذلك ما لا واكثر اقناعا \* المرصد الرابع في الصفات الوجودية  
 وفيه مقاصد) ثمانية (الاول في اثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لا يختص بصفة دون أخرى  
 (ذهب الاشاعرة) ومن يأتى بهم (الى ان له) تعالى (صفات) موجودة قديمة (رائدة) على ذاته (فهو  
 عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا) القياس فهو سميع بصير بصير حتى بحياة (وذهب  
 الفلاسفة والشيعية الى نفيها) اى نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر  
 بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف الشيعية في اطلاق الاسماء الحسنى عليه) فانهم من لم يطلق  
 شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلقه عنها (والمعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل يأتي في كل مسئلة)  
 مسئلة من مباحثها (احتج الاشاعرة) على ما ذهبوا اليه (بوجوه) ثلاثة (الاول ما اعتمد عليه القدماء)



من الاشاعة (وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا) ولاشأن أن علمه كون الشيء عالميا في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هذا والشرط صدق المشتق على واحد من اثبوت اصله فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) في المرصد الاخير من الموقوف الاول (كيف وانحصم) اي انقائس كما وقع في كلام الامدي (قائل) ومعترف (باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا) فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس اصلا كيف (وقد يمنع ثبوتها) اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها (في الشاهد بل الثابت فيه) بيقين هو (العالمية والقادرية والمريدية) لا ما هي مشتقة منها فيجعل القياس بالكلية الوجه (الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يقد حملها على ذاته وكان قولنا) على طريقة الاخبار (الله الواجب) او العالم او القادر او الحي الى سائر الصفات (بمناسبة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل) لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسها ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظرقاه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم) أعنى مفهوم العالم والقادر ونظائرها (على مفهوم الذات) ولا نزاع في ذلك (واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا) يفيد هذا الدليل (نعم لو تصورنا) اي مفهوم الوصف والذات معا (بحقيقة تهما) وامكن حمل احدهما (اي الوصف على الذات دون) حمل (الآخر) اي الذات عليها (حصول المطلوب) وهو زيادة الوصف على الذات (واضح ان ذلك) التصور الواصل الى كنه حقيقة تهما الوجه (الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة) ايضا (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة) امرا (واحدا وانه ضروري البطلان) وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى انها عين الذات (وهذا) الوجه (من النقط الاول) اي الوجه السابق عليه (والايراد هو الايراد) يعني أنه يدل على تغير مفهوم العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغير حقيقة تهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الكلام مخيل لا يمكن أن يصدق به كما في سائر القضايا الخيالية التي يمنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكره أن هاتين ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة مع ما لا ذاتك ايست كافي في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المتهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذاتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نبي الصفات مع حصول نتائجها ومغايرتها من الذات وحدها (احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة) على ذاته (لكان) هو (فاعلا) لتلك الصفة (لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلها) ايضا لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه والجواب لانسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة) والشيعة (بوجوه) ثلاثة (الاول ما مر) من (ان اثبات القدماء كفرو به كفرت النصارى والجواب ما مر) ايضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات) قدماء (الثاني عالميته وقادريته واجسبه فلا يحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا) يعني تفاهة



الاحوال (ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكم) بالنصب على جواب النفي (عليها بانها واجبة)  
 والحاصل أن العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم  
 عليها بأنها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم (وان سلم) ثبوت العالمية (فالمراد بوجوبها ان كان  
 امتناع خلق الذات عنها فلا يمنع استنادها الى صفة أخرى واجبة) ايضا بهذا المعنى أعني  
 صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) بيننا اذ نحن نجوزه وأنتم لا تجوزونه (وان اردتم انها) اي العالمية  
 (واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر) فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع ان تصافها  
 بالوجوب الذاتي (الثالث صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (أن يكون) هو (ناقصا  
 لذاته مستكملا بغيره) الذي هو تلك الصفة (وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكمالها  
 بغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاته لذاته (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم) به  
 (غيره) اي غير المعنى الذي ذكرناه (فصوره) اولاً حتى نفهمه (ثم بينوا لزومه) لما ادعيناه ومخلصه  
 أن المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا انصافه لذاته بصفة كمال هي غيره والملازم من مذهبننا  
 هو الثاني لا الاول الحكم يتجه أن يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لازم  
 محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لازم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب  
 نقصانا بل جاز أن يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى أن ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها  
 نقصان مشكاة \* المقصد الثاني \* في قدرته وفيه بحثان \* الاول في أنه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد  
 العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم  
 وأما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلقه عنه فأنكروا  
 القدرة بالمعنى المذكور لا اعتقادهم أنه نقصان وأثبتوا له الايجاب زعمائهم أنه الكمال التام وأما  
 كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء  
 ذهبوا الى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجلود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له  
 فيستحيل الانفكاك بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية تمتنع الصدق وكلتا  
 الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه وتعالى وأشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادرا  
 بقوله (والا) اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات (لزم احد الامور الاربعة امانتي الحادث) بالكلية  
 او عدم استناده الى المؤثر أو التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر (الموجب التام) وبطلان هذه (اللازم)  
 كلها (دليل بطلان الملزوم) أما (بيان الملازمة) فهو (أنه) على تقدير كونه تعالى موجبا (أما أن لا يوجد  
 حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما أن لا يستند ذلك الحادث الموجود  
 (الى مؤثر) يوجد (او يستند فان لم يستند فهو الثاني) من تلك الامور (وان استند فاما أن لا ينتهي  
 الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا  
 اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجمعة وهو تسلسل محال اتفاقا  
 (وان انتهى فلا بد) هناك (من قديم يوجب حادثا بلا واسطة) من الحوادث (دفعاً للتسلسل)  
 في الحوادث سواء كانت مجمعة او متعاقبة (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة  
 تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته وأما بطلان اللازم فالاول  
 بالضرورة والثاني بما علمت من أن الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما ترى مباحث التسلسل والرابع  
 بأن الموجب التام ما يلزمه أثره وتختلف اللازم عن الملزوم محال وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح  
 من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل  
 برهان بدعي لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرده المصنف رحمه الله (وان شئت قلت)  
 في اثبات كونه قادرا (لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل) بطلانا



ظاهرا (و) أما (بيان الملازمة) فهو أن أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديما إذ (لو حدث لتوقف  
 على شرط حادث) كـ لا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضا  
 على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) أي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجمعة  
 وكلاهما محال (واعلم أن هذا الاستدلال) الذي أشار إليه بقوله وإن شئت قلت (أنما يتم بأحد طريقتين  
 الأولى أن يبين حدوث ماسوى ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لو لا ذلك لجاز أن يصدر عن الباري على  
 تقدير كونه موجبا قديما مختارا ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة  
 فلا يلزم من إيجاب الباري قدم الحادث (و) أن يبين مع ذلك أيضا (أنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة  
 لانهاية ابدأته) اذ لو جاز ذلك لاممكن أن يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة  
 حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة أخرى وهكذا الى غير النهاية وإذا ثبت حدوث ماسوى ذاته  
 وصفاته وثبت أيضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لانهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور  
 بهذا الطريق لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثا بل تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط  
 أو بشرط قديم قديم قطعاً لا امتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت (الثاني) من الطريقتين (أن يبين  
 في الحادث اليومي أنه لا يستند الى حادث مسبق ياخر لا الى نهاية محفوظا) استناده كذلك (بحركة  
 دائمة) اذ على تقدير هذا الاستناد جاز أن يكون المبدأ الأول موجبا مقيضا لوجود الحادث اليومي على  
 مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة  
 حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذ لم تكن مجمعة وزعموا أن الحركة الدائمة هي الواسطة بين  
 عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار ونجدة فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم  
 وباعتبار تجددتها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم وإذا لم يجوز هذا الاستناد  
 فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة أو بغير واسطة قديما هذا خاف  
 فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا وقائل أن يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق  
 الاول اذ لو جاز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته اوجاز تعاقب صفاته التي لا تنتهي لم يلزم الامر الرابع  
 أعني التخلف عن المؤثر التام أما على الاول فلانه جاز أن يكون ذلك القديم مختارا كما مر وأما على  
 الثاني فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تنتهي وليس يلزم على شيء من هذين  
 تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا واما غير تام  
 في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى (وأنت بعد احاطة  
 بما تقدم) من المباحث (خليق بان يسئل عليه ذلك) أي بيان الامور المذكورة أما بيان حدوث  
 ماسوى الله سبحانه فبما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا أعني مسلك الامكان او المسلك  
 الخاص بالاجسام مع نفي المجردات وأما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات الى غير النهاية فبالبرهان  
 التطبيقي (احتج الحكماء) على إيجابه تعالى (بوجوه) كثيرة اقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله  
 (الاول) لانه الذي عليه يقولون وبه يصلون وتقريره أن يقال لا يجوز أن يكون قادرا اذ (تعلق القدرة)  
 منه (بأحد الضدين) المقدورين له كتحصيل الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من  
 الاشكال والالوان (أما لذاتها) بلا مرجع وداع (فيستغنى الممكن عن المرجح) لان نسبة ذات القدرة الى  
 الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادرية (وانه يستد باب اثبات الصانع) اذ يجوز حينئذ أن  
 يرجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح (وايضاً يلزم قدم الاثر) لان المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط  
 التأثير لان الواجب ازلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان أثر القادر  
 حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم (وأما لذاتها فيحتاج) تعلقها به (الى مرجح) من خارج ومع ذلك  
 المرجح لا يجب الفعل والالزام الايجاب بل كان جائزا هو ووضعه ايضا فيحتاج الى مرجح آخر (ويلزم التسلسل)



في المرجحات (والجواب) مختار (ان تعلقها) باحد المقدورين (انما هو بذاتها) لا بامر خارج وليس  
 يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع (كما بينا في طريق الهارب وقد حى  
 العطشان قولكم) أولا (فيستغنى الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد  
 مقدوريه) على الآخر (بلامرجح) وداع (ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح)  
 المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما أشار اليه بقوله (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر  
 قادر (بلامرجح) اي بلا داعية غير الترجيح بلامرجح اي بلا مؤثر اصل لا مغايرة ظاهرة ولا يلزم  
 من صحته صحته) اي من صحة الاول صحة الثاني الا يرى أن بديهية العقل شهادة بامتناع الثاني  
 بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته أحد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمة  
 ترى جمعا يجوزونه (وربما) يختار أن تعلقها بالذاتها و (يتال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولا ينتهي  
 الى الوجوب) فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر ليتسلسل (وقد عرفت ضعفه) بما مر  
 من أن الاولوية التي لم تنته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) ثانيا (يلزم  
 قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم) ذلك (في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبت  
 الى الازمنة سواء وانما القادر) الذي هو مؤثر تام (فيجوز أن تعلق قدرته بالاجاد في ذلك الوقت) الذي  
 اوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق  
 بين القادر المختار والعللة الموجبة ألا يرى أن كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده  
 وكون الحجر مابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق  
 (فان قيل) هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره أن يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان  
 من الازل الى الابد بترجح الحادث المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في صفاته محال فوجود  
 ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لافاعل بالاختيار الا أن المصنف اورد  
 في صورة السؤال فقال (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل) على هذا الوجه وهو أن يوجد  
 في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وحينئذ (فأى فرق) يكون (بين الموجب والمختار  
 قلت) الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق  
 قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به  
 لا وجوب ذاتي) كما في الموجب بالذات (ولا يمنع عقله تعلق قدرته بالفعل بدلا من التعلق بالعكس)  
 وأما الموجب فانه يتعين تأثيره في أحدهما ويمتنع في الآخر عقلا ويقرّب من هذا ما قد قيل عند تمام  
 المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب  
 الفعل والا يمكن أن يوجد معها تارة ولا يوجد أخرى وانه ترجيح بلامرجح واذا وجب الفعل فلا فرق  
 بين الموجب والقادر في ذلك بل في أن شرائط التأثير في القادر سريعة التغير كما أنهم قالوا ذلك  
 التغير انما يتصور اذا كان شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه وأما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فان ذاته  
 يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره لا يتغير اصلا وأجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته  
 وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق (فان قيل) هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال (القدرة نسبتها  
 الى الوجود والعدم سواء) فانها لو تعلقّت بأحدهما فقط كانت ايجابية لا قدرة (والعدم غير مقدور  
 لانه لا يصلح اثرا) لكونه نقيا صرفا فلا يستند الى شيء وحينئذ لا يكون الوجود ايضا مقدورا لا قدرة اصلا  
 (قلنا لا نسلم ان عدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا) فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما أن وجوده  
 مستند الى وجودها (وان سلمناه) اي كون عدم لا يصلح اثرا (فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ  
 لم يفعل لان شاء فعل عدم) فان عدم ليس أثرا مقعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه أنه  
 لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا أولى مما قيل هو الذي ان شاء أن يفعل فعل وان شاء



أن لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون  
عدم العالم ازليا (فروع على اثبات القدرة) كما هي (عندنا) أعني أن تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها  
(الاول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة والا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه  
وكانت ايضا (واقعة) اي صادرة عن الذات (بالقدرة لما مر) في هذا المقصد من أن الحادث لا يستند  
الى الموجب القديم الابطسلسل الحوادث وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل)  
لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة أخرى فيلزم  
تسلسل القدر الى ما لا يتناهي وهو ايضا محال (الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت) تلك القدر  
المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان  
القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم (واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع  
الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن  
الموجب (لزم ثبوت قدر غير متناهية) لتلازم الترجيح بالمرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو  
باطل لان وجود ما لا يتناهي محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من أن عدم  
الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد (و) يزاد ضعفه ههنا بأن (هذا مضمير الى ان الواحد  
الموجب لا يصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها  
لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما بهت عليه بل يجب أن يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة  
الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتو الصفات (الثالث  
قدرته تعالى غير متناهية) اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا (اما ذاتا فلان التناهي من  
خواص الكم ولا كم ثمة) اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي (واما تعلقا فعناء) اي  
معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لاتناهي (ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها  
بغيره) اي بما وراء ذلك الحد (وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيًا فعلقته متناهية بالفعول) دائما (غير  
متناهية بالقوة) دائما (وهذه الاحكام) الثلاثة التفريعية (مطردة في الصفات كلها فلا تكررهما) يعني أن  
كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية  
ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والارادة ايضا كذلك  
لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلى هذا قس واعبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المنقذة  
فلا حاجة الى التكرار (تبييه القدرة صفة زائدة) على الذات (لما بينا) من اثبات زيادة الصفات على وجه عام  
(وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدر في الشاهد مشترك في عدم صلاحية خلق الاجسام  
والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة  
لم تصلح لخلق الاجسام) لان علة عدم صلاحية موجوده فيها ايضا (والجواب ان التعليل بالعلل  
المختلفة جائز عندكم) فان القبح حكم واحد وقد علمتوه تارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا  
الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المربيات (وهو الحق بخوار اشتراك الاختلافات  
في لازم واحد ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة)  
تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على  
عدم الوجود) اي عدم وجود تلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها (الثاني القدر في الشاهد  
مختلفة) اختلافا ظاهرا (ففي الغائب ان كانت) القدرة (مثلها) اي مثل احدي القدر التي في الشاهد  
(لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الاجسام) كنظيرتها (والا لم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفتها بعضها  
لبعض فلم تصلح لذلك) ايضا (والجواب منع ان مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفتها بعضها  
لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر (البحث الثاني في ان قدرته تعالى تم سائر الممكنات) اي



جميعها (والدليل عليه ان المقضى لقدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والصحيح  
 للمقدورية) هو (الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (ونسبة الذات الى  
 جميع الممكنات على السواء) فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها (وهذا) الاستدلال (بما على  
 ما ذهب اليه اهل الحق من أن المعدوم ليس بشئ وانما هو نقي محض لامتياز فيه) اصلا  
 (ولا تخصيص) قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافا  
 للمعتزلة) من أن المعدوم (لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء) والالم يمنع اختصاص البعض بمقدوريته  
 تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم) فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات  
 الثابتة المقيرة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون  
 آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضا من تجانس  
 الاجسام لتركيبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض  
 لارادة الفاعل المختار اذ مع تحالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر  
 منها (واعلم ان المخالفين في هذا الاصل) أعنى عموم قدرته تعالى للمكانات كلها (وهو اعظم الاصول فرق)  
 متعددة كما مبتلى عليك (الاولى الفلاسفة) الالهيون فانهم (قالوا انه) تعالى (واحد حقيقى  
 فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوساطة كما شرحناه)  
 من قبل (والجواب مع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) وما تسكوا به في اثباته فقد زيقناه \*  
 الفرقة (الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب) المتحركة بمحركات الافلاك (هى المدبرات  
 امرأ) في عالمنا هذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة في جوف ذلك القمر وجودا وعدما  
 (مع مواضعها) اى مواضع الكواكب (في البروج واوضاعها بعضها الى البعض والى السفليات  
 واطهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول) الاربعه وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال  
 بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) في المواليد  
 بالسعادة والخوسة (والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق الخلف) كما في توأمين  
 أحدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما  
 من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق  
 فيما بينهم (و) سيما (اذا قام البرهان على نقيضه) فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر  
 في الوجود الا الله (صحيح ونقول لهم) ما أثبتوه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم  
 (قد ادعيت ان الافلاك بسيطة فاجراؤها متساوية) في الماهية (فلا يمكن) حينئذ (جعل درجة حرارة  
 اوتيرة او نهارية) جعل درجة (اخرى باردة او مظلمة او ليلىة الاتحكما مجتمعا) وكذا الحال في جعل  
 بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفي جعل بعض الدرج شرقا وبعضها وبالا  
 الى غير ذلك من الامور التي تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكما محضة (ثم نرد ونقول الفلك  
 ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام) التي تزعمونها (لما ذكرناه والابطال علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط  
 فحركته بسيطة) متشابهة في انفسها (والحركات المختلفة) المشاهدة والمرصودة منها (تقتضى محركات  
 مختلفة) على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات  
 متخالفة (كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام) النجومية (لانهما مبنية على الهيئات المتخيلة لهم  
 والافلاوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف ثبت لها احكام) مرتبة عليها (لا يقال الافلاك  
 وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء في الماهية (فالبروج مكوكبة) بالذوات المتخالفة في الطبائع  
 (والعبرة) في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة)  
 من السيارات (وبعدها) عنها (ومسامتها واعددها) فدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع



الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت الماركة في البروج (لأننا نقول البروج ~~كما علمت~~ تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم) وان امكن أن يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آتار السيارة بحولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا أنها تسامت كواكب متخالفة الطباع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامحة بالحركة البطيئة فيلزم أن تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول (اختصاص كل كوكب بجزء) معين من اجزاء الفلك (يطلب بساطة الافلاك) اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا (فيعود الاشكال) أعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام \* الفرقة (الثالثة) النبوية ومنهم المجوس) فانهم (قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والالسان خيرا شريرا معا) فلذلك اجتنبوا الهين كما مر تفصيله (والجواب اننا نلزم التالي) فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها (وانما يطلق لفظ الشر بر عليه كما يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنزير) مع كونه خالقا لهما (لاحد امرين اما لانه يوهم أن يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير اي ذلك مقتضى مخبرته) اي طبيعته (والغالب على مجيراه) اي دأبه وعادته (واما عدم التوقيف) من الشرع (واسماء الله تعالى توقيفية) \* الفرقة (الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على) الفعل (القيح لانه مع العلم بوجهه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه (والجواب انه لا قيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه) فله أن يتصرف فيه على اي وجه اراد (وان سلم) قيح الفعل بالقياس اليه (فعليه عدم الفعل لوجود الصارف) عنه وهو القيح (وذلك لا ينفي القدرة) عليه \* الفرقة (الخامسة) ابو القاسم (البلخي) ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة) مشتملة على مصلحة (او معصية) مشتملة على مفسدة (او سفه) خال عنهما او مشتمل على متساو بين منهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها) اي ما ذكرتموه من صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها) وحدوره بحسب قصدنا ودواعينا (واما فعله تعالى فنزه عن هذه الاعتبارات) فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل أن يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما أن يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة أجاب عنه بقوله (وهو) اي ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض كسائر افعاله) المنزهة عن الاغراض فلا يتجه أن يقال هنالك مصلحة او مفسدة (ولا يلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل من شأنه أن يتبع فعله الغرض لا من تعالى عن ذلك \* الفرقة (السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التماثل وهو أنه لو اراد الله تعالى فعلا) من افعال العبد يوجد فيه (واراد العبد عدمه) منه (لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان اولا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر) على مراده والمقدر خلافه (لا يقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي الهين (لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء) فيتنقلا وما ن فيه (والجواب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساو بينهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى أقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك اتقاء قدرته بالكلية نعم ثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الألوهية دون العبدية (المقصد الثالث) في علمه تعالى وفيه بحثان \* البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما انفاء شريعة) من قدماء الفلاسفة (لا يعبأ بهم وسند كرم المسالك) في اثبات كونه تعالى عالما (مختلفا اما المتكلمون فاهم مسلكان الاول ان فعله



تعالى متقن) أي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتل على حكم ومصالح متكررة (وكل من فعله متقن فهو  
 عالم أما الأول) أعني اتقان فعله (قطا هيرمان نظر في الآفاق والافس وتأمل ارتباط العلويات  
 بالسفليات سيما) إذا تأمل (في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها وأعطيت من الآلات المناسبة  
 لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقه الإنسان وأعضائه التي قد كثرت عليها المجلدات وأما  
 الثاني) وهو أن من كان فعله متقنا كان عالما (فضروري ويثبت عليه أن من رأى خطأ حسنا يتضمن  
 ألقاها عذبة وشيقة تدل على معان دقيقة موفقة علم بالضرورة أن كاتبه عالم وكذلك من سمع خطايا  
 منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر إلى أن يجزم بأنه عالم فإن قيل المتقن ان اردت به  
 الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فمنوع) أن فعله تعالى متقن (اذلاشي من مفردات العالم ومركباته  
 الا ويشمل على مفسدة ما) ويتضمن خلا (ويمكن تصوّره على وجه اكل) مما هو عليه (او الموافق  
 للمصلحة) من بعض الوجوه فلا يدل على العلم) اذا من أثر الا ويمكن أن ينتفع به منتفع سواء كان  
 مؤثرا عالما ولا كاحراق النار وتبريد الماء (أو أمرا ثانويا لثانيه لنا) ما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل  
 (و) نقول ايضا (انه) أي دليلك على اثبات علمه (منقوض بفعل الفعل لتلك البيوت المستسنة)  
 المتساوية (بلا فرجار ومسطر واختيارها للمستحسن لانه اوسع من) المثلث و (المربع) والخمس  
 (ولا يقع بينهما) أي بين المستدسات (فرج كما) يقع (بين المدورات وما سواها) من المضلعات (وهذا)  
 الذي ذكرناه (لا يعرفه الا الخذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل  
 لها سدى ولجة على تناسب هندسي (بلا آله مع انه لا علم لهما) بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم  
 (والجواب عن الاول ان المراد) بالمتقن (ما نشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب) الذي تعبر  
 فيه العقول ولا تهتدي الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالة على علم الصانع (وتوضيحه  
 ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلقه عن كل خال) واشتماله على كل  
 كمال (حتى لو امكن ان يكتب احسن منه ويتكلم بافصح منه لم يدل على علمه) (الجواب عن الثاني  
 اننا نسلم عدم علم التحل والعنكبوت بما يفعله بل هو ازان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر  
 عنهما ويلاهما حالهما مبدءا لذلك) الفعل الصادر منهما (المسلك) الثاني انه تعالى قادر لما مر  
 وكل قادر فهو عالم (لان انقاد هو الذي يفعل باقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم (لا يقال)  
 كون كل قادر عالما ممنوع اذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من  
 الاشاعرة (فعل قليل) متقن (اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله)  
 ولا عبرة بالقلّة والكثرة (لا نقول لانسلازمة اذ الضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن  
 عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه وأما من جعل النوم ضد القدرة فالسؤال ساقط عنه  
 (وأما الحكماء فلهم) في اثبات علمه تعالى (ايضا مسلكان الاول انه مجرد) أي ليس جسميا ولا جسمانيا  
 كما مر في التنزيهات (وكل من مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقدرهنا) فيما سلف (على المقدمتين  
 \* الثاني انه تعالى يعقل ذاته واداء عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة  
 عن العلائق المادية (لشيء المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل في شأنه) لان ذاته مجردة غير غائبة  
 عن ذاته فيكون عالما بذاته (وأما الثاني فلانه مبدء المساواة) أي لجميعة اما بواسطة او بدونها (والعلم  
 بالعله يوجب العلم بالمعلول) فيكون عالما بذاته وجميع معلولاته (ويرد على) المسلك (الاول منع  
 الكبرى) القائلة بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (وبرهانه) الذي تمسكوا به (قد مرّ ضعه و) (يرد  
 على) المسلك (الثاني) اننا نسلم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك  
 ما لم يقع عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك) المعنى الذي عرفوه به (ولكن من اين لهم  
 ان الحب التي يجدها من انفسنا ونسبها العلم حقيقته ذلك) الذي ذكروه (لا بدله من دليل سلماته)



اى سلمنا أن حقيقة العلم ما ذكرناه (لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التعاير) بين الحاضر وما حضره وعنده  
 فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة  
 عندها غير غائبة عنها (سلمنا) عدم اشتراط التعاير (لكن) لان العلم بالعللة يوجب العلم بالمعلول  
 واللازم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي  
 هو معلوله واذا عالما مع العلم البعيد ايضا لانه معلولاهما (نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء) الذي هو علته  
 (وعلم انه علته له) اى للشيء الاخر الذي هو معلول (و) علم (انه موجود) علم (انه يلزم من وجود العلة  
 وجود المعلول) فيستدعي علم وجود المعلول قطعا اكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته  
 الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر (فلم علم ان ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم  
 (نبيه \* مسلك المتكلمين يفيد ان العلم بالجزئيات) كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك (لان الجزئيات)  
 كالكليات (صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له) فيكون عالما بهما معا (واما مسلك الحكماء  
 فلا يوجب ان العلم بالان ما علم بما هيته) المجردة كما استفيد من الاول (او) علم (بعلة) كما استفيد  
 من الثاني (يعلم) عالما (كليا فان العلوم ما هيته كذا اما وحدها) كما في المسلك الاول (او مع كونها  
 معللة بكذا) كما في المسلك الثاني (والما هيته كايه وكونها معللة بكذا كلى) ايضا (وتفيد الكلى بالكلى)  
 مرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلا عن تقييده به مرة واحدة وههنا محل تأمل فانهم زعموا أن العلم التام  
 بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط  
 وادعوا ايضا اتقاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية  
 فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم ذلك كما قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات  
 معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا في دفعه الى تخصيص  
 القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم  
 بموانع تمنع اطرافها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية \* (البحث الثاني ان علمه تعالى بمفهومات  
 كلها ممكنة والواجبة والمنفعة فهو أعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات  
 والمنهات) وانما قلنا بعمومه للمفهومات (مثل ما مر في القدرة وهو أن الموجب للعلم ذاته والمقتضى  
 للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء) فاذا كان عالما ببعضها كان  
 عالما بأكملها (والخالف في هذا الاصل) ايضا (فرق) ست \* (الاولى من قال) من الدهرية (انه لا يعلم  
 نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين) متغايرين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشيء  
 الى نفسه محال) اذ لا تغاير هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقية (ذات  
 نسبة) الى المعلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم  
 فلا يجوز أن يكونا متحدين قلنا هي تقتضى نسبة بينهما وبين المعلوم ونسبة أخرى بينهما وبين العالم وهما  
 ممكنتان كما عرفت وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبر  
 بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سلمناه) اى كون العلم نسبة محضة بين محله ومعلقه (لكن لان العلم ان الشيء  
 لا ينسب الى ذاته نسبة علمية) فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقيق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك  
 (واحدنا يعلم نفسه) مع عدم التغاير بالذات (لا يقال ذلك) اى علمنا بذواتنا جاز (لتركيب في انفسنا بوجه  
 من الوجوه) اى سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا (وكلامنا في الواحد الحقيقي) الذي لا تكثر فيه اصلا  
 فلو كان عالما بذاته لم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها  
 نسبة فلا يتجه النقص به (لانا نقول احدا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد  
 حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون  
 العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فان قلت من اين ثبت التغاير



الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها  
 باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغير يكفيننا (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من  
 قدماء الفلاسفة (انه لا يعلم شيئاً اصلاً والاعلم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالماً بشيء انه يعلمه وذلك  
 يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) في مذهب الفرق الاولى (لا يقال لانسلم ان من علم شيئاً علم انه عالم به  
 والا لزم من العلم) بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم (بشيء واحد العلم بامور غير متناهية  
 وهو محال) لا نقول المدعى لوم امكان علمه به) اي بأنه عالم وذلك مما لا يخفاء فيه (فان من علم شيئاً امكنه  
 ان يعلم انه عالم به بالضرورة والاجاز ان يكون احداً عالماً بالمجسطي والمحروطات) وسائر العلوم الدقيقة  
 الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولم يكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك  
 وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال  
 والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقتلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هي (فمن  
 يمكنه العلم بنفسه وان امكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالي) المتضمن لهذا العلم الممكن بافرض  
 (وايضاً فقد مر بطلان ما ذكره في) اثبات (انه لا يعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال  
 انه لا يعلم غيره) مع كونه عالماً بذاته وذلك (لان العلم بالشيء غير العلم بغيره) اي بغير ذلك الشيء  
 من الاشياء الاخر (والا فن علم شيئاً علم جميع الاشياء) لان العلم به حينئذ عين العلم بها وهو باطل واذا كان  
 العلم بشيء مغايراً للعلم بشيء آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة (فيكون في ذاته كثرة)  
 متحققة (غير متناهية) هي العلوم بالمعلومات التي لا تنهاى وذلك محال بالتطبيق (والجواب انه)  
 اي ما ذكرتموه من كثرة العلم (كثرة في الاضافات) والتعلقات (و) ذلك لاننا لانسلم تعدد ذات العلم بتعدد  
 المعلومات بل (العلم واحد) تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) اي تكثر الاضافات والتعلقات  
 (لا يمنع) لانها امور اعتبارية لا موجودة \* (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لا يعقل غير المتناهي  
 اذ المعقول متميز عن غيره) لان العلم اتماقس التميز اوصفة توجب له لولم يتميز عن غيره لم يكن هو  
 بالمعقولة اولى منه (وغير المتناهي غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (والا لكان له حد) وطرف  
 (به يتميز) ويتفصل (عن الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه) هذا خلف والجواب من وجهين \*  
 الاول انه معقول من حيث انه غير متناه) يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف  
 اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم (وفيه نظر لان ذلك) الوصف أعني  
 اللاتناهي (امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه) والتزاع انما وقع فيه  
 لانه الموصوف باللاتناهي لافي ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه أن يقال المراد  
 أن مجموع ماصدق عليه معقول باعتبار عارضه لأن عارضه معقول في نفسه أشار الى دفعه فقال  
 (وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلاً لا اجمالاً) وما ذكرتم علم اجمالاً لا منازعة فيه لاحد كيف  
 ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه (الثاني المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهي (وانه متميز عن غيره)  
 من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) في تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل  
 ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوماً له تعالى تفصيلاً لا اجمالاً على عكس الجواب الاول  
 اعرض عنه ايضاً فقال (والحق ان نقول لانسلم ان) المعقول (التميز) يجب أن يكون (له حد ونهاية)  
 يمتاز به عن غيره (وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية) وانه  
 ممنوع) لان وجوه التميز لا تنحصر في الحد (الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لا يعلم  
 الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم) مثلاً (ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد) عنها (فانما أن يزول ذلك  
 العلم ويعلم انه ليس في الدار ويبقى ذلك العلم بحاله والا لوجب التغير) في ذاته من صفة الى  
 أخرى (والثاني) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم



الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون  
بالآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانع بخلاف الجزئيات  
التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور ~~ك~~ كذا انه تعالى وذوات العقول (والجواب منع  
لزوم التغير فيه بل) التغير انما هو (في الاضافات) لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية  
ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم  
تغير في صفة موجوده بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية  
اذا كان العلم حصول الصورة وأما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون  
الصورة فلا حاجة اليها (وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بان العلم بأنه وجد)  
الشيء (و) العلم بأنه (سيوجد) واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد عدا فعند حصول الغدي يعلم  
بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة من يله له (وانما يحتاج احدا  
الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (اطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمنع عليه  
الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود  
تغير في علمه (وهذا) الذي ذكره (ما خوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علما (زمانيا) اي واقعا  
في زمان ~~ك~~ علم احدا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها  
في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا وأما علمه تعالى  
فلا اختصاص له بزمان اصلا (فلا يكون ثمه حال وماض ومستقبل) فان هذه صفات عارضة  
للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه (ادخل حال معناه زمان ~~مسمى~~ هذا والماضي زمان) هو  
(قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمي هذا) فن كان علمه ازليا محيطا  
بالزمان) وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماض  
ولا مستقبل) قاله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لامن  
حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بهما من هذه الخبيثة  
يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن  
مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك  
لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقياسا اليه بالماضي والاستقبال والحضور بل كان  
نسبته الى جميع الازمنة سواء فالوجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان  
وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها  
لكن لامن حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا  
العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم  
الجزئيات على وجه كلي لا ماثوهمه بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون  
خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول  
ينافي ما توهموه كما سبق اليه الاشارة (وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك) الذي ذكره هؤلاء  
المشايخ من أن علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد (واحج عليه بوجوه الاول حقيقة أنه سيقع  
غير حقيقة أنه وقع) بالضرورة (فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين) اي المعلومين (يستدعي  
اختلاف العلم بهما) الثاني ان شرط العلم بأنه وقع هو (الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع) هو (عدم  
الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما) اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما (وقد يعبر عنه)  
اي عن الوجه الثاني (بان من علم ان زيدا سيدخل البلد عدا وجلس الى محبي الغدي في بيت مظلم)  
مستديما لذلك العلم (فلم يعلم) لاجل الظلمة (دخول غدي لم يعلم انه دخل البلد) بذلك العلم المستمر فكيف



يكون احدهما عين الآخر (نعم لو انضم اليه) اى الى العلم بأنه سيدخل (العلم بدخول غده علم)  
 من هذين العلمين (ذلك) اى انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين احدهما  
 وانما لم يجعل وجهه ثالثا كما فعله الامام الرازى في الاربعين لان محصوله هو أن العلم بأنه سيدخل البلاد  
 غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بأنه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا  
 الى الوجه الثانى لا وجهه على حدة (الثالث يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سبق) كما اذا علم الحادث  
 حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا (وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في أوامه  
 (وغير المعلوم) اى ما ليس معلوما في زمان (غير المعلوم) اى مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان  
 واذا تغير المعلومان تغير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين  
 أنه يمكن العلم بأنه عالم بأنه سبق مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فثبت  
 حينئذ تغير العلمين ابتداء وبشهادة لما قلناه قوله (وقد يعبر عن هذا) الثالث (بان قبل الوقوع اعتقاد أنه  
 سبق علم واعتقاد أنه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغيرا) لتنافى وصفيهما أعنى العلمية  
 والجهلية كتنافى وصفى المعلوماتية والجهولية المعبرتين في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازى  
 وجهها برأسه ثم ان أبا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم البارى سبحانه  
 بالتغيرات وزعم أن ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند  
 وجودها ويرزق عند زوالها ويحصل علم آخر ورده عليه بأنه يلزم منه أن لا يكون البارى في الازل  
 عالما بأحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه \* (السادسة) من افرق المختلئين  
 (من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل) اى رفع الايجاب الكلى (لا) بمعنى (السلب الكلى)  
 كما زعمته الفرقة الثانية (اذ لو علم كل شئ فادع علم شئيا علم) ايضا (علمه به) لان هذا العلم شئ من الاشياء  
 ومفهوم من المفهومات (وكذا علم علمه بعلمه) لانه شئ آخر (ويلزم لتسلسل) في العلوم (والجواب  
 انه تسلسل في الاضافات) لاني امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) اى  
 تسلسل الاضافات (غير ممنوع) كما مر غير مرة بل نقول (كيف) يلزم التسلسل في الامور الموجودة على  
 تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام وانقضى)  
 فانهما قالا كل شئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف  
 فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث (تبينه العلم صفة زائدة) على ذاته  
 تعالى قائمة به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجمال (وانكره المعتزلة لوجوده الاول لو كان له تعالى  
 علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجالا  
 او تفصيلا (فيلزم) حينئذ (تمثالهما) لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما تماثلان  
 (ويلزم) اما (قدمهما) معا (او حدوثهما) معالان التماثلات يجب اشتراكها في اللوازم (فان قيل)  
 في جوابهم (هذا لازم عليكم في العالمية) فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشئ وتعلق به عالميته من وجه واحد  
 لم تماثلها واشتراكهما في القدم والحدوث (فما هو جوابكم) في العالمية (فهو جوابنا) في العلم (قلنا)  
 لهم أن يقولوا في دفع هذا النقض (عالميته تعالى تعلق الذات) بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم) بالمعلوم  
 (فليس) اى هذان التعاقبان (من وجه واحد) فلا يكونان تماثلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك  
 في وجه التعلق) وطريقه (التماثلات المختلفة) بل المتضادات (تشارك في لازم واحد فان قيل) اذ لم  
 يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين (قيم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هناك (طريق آخر) الى معرفة  
 تماثلها (فذلك) يتوصل به اليها (والا توقف) كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها (سلمان التماثل  
 لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث) لان التماثلات قد تختلف فيهما (كافي الوجود) فان  
 وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسرهما أن التماثلين لا بد أن يتمايزا بشئ فربما



كان ذلك الشيء مبدأ لحكم مختص (الثاني) من الوجوه (انه تعالى عالم بالانهاية له) فاذا فرض أن علمه زائد على ذاته (فيلزم) أن يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة أن العلم بشئ غير العلم بشئ آخر (والجواب ان التعدد في العلاقات) العلمية (وهي اضافية) فيجوز لاتناهيها وأما ذات العلم فواحدة (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالمًا بعلم أن يكون (علمه بعلمه) ايضاً زائداً على علمه (وتسلسل) العلوم الموجودة الى ما لانهاية له (والجواب انه في الاضافات) لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لاتتناهى من جلته علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات \* (الرابع لو كان) تعالى (ذا علم) لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمّل من انشئ ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشئ من علمه) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر (ان الله علم الساعة كيف وانه) اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل (لفظي) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بماعدا الباري سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى (\* المقصد \* الرابع في انه تعالى حتى هذا مما اتفق عليه الكل) من أهل الملل وغيرهم (لانه عالم قادر) لما مر من الدلائل (وقد اطبقوا ايضا عليه) اي على انه عالم الاشردمة لا بعلمهم كما عرفته (وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقا اما اعتدال المزاج النوعي) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج اوقوة الحس والحركة فهو معقول وان كان أمرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه (واما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تصور) الحياة بشئ من هذه المعاني (في حقه تعالى فقالوا انما هي كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور) من اصحابنا ومن المعتزلة (انما صفة توجب صحة العلم) والقدرة (اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيحا بلا مرجح وأجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل) في الصفات الوجودية هذا خلاف (فلا بد من الاتهاء الى ما لا يدون) اختصاصه به (بصفة اخرى) فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبني على تماثل الذوات أشار الى بطلانه بقوله (والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فتدقضي) هولذاته (الاختصاص بامر) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من المعلوم أن (ليس جعل ذلك) الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته (علمه صحة العلم اولى من جعلها) اي جعل ذلك الامر انشأ نظر الى قوله (نفس صحة العلم فن اراد اثبات زيادة) على نفس الصحة (فعليه بالدليل \* المقصد الخامس في انه تعالى مرید وحيه بجنان \* الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولاً ثم تقريرها) وتحققها بالبرهان ثانياً (فقال الحكماء ارادته) تعالى هي (نفس علمه بوجه النظام الاكل ويسمونه عناية) قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير اتبعات قصد وطلب من الاول الحق (وقال ابو الحسين) وجاعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى (هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل) او علمه به (يوجب الفعل ويسميه) ابو الحسين (بالداعية) ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن أبي الحسين وحده انه قول الارادة في الشاهد زائدة على الداعي (وقال) الحسين (الجبارانه) اي كونه مریدا (امر عديم وهو عدم كونه مكرها) ومغلوبا (وقال الكعبي هي في فعله العلم) بما فيه من المصلحة (وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا) وواقعهم جمهور معتزلة البصرة (انها صفة ثالثة مغايرة للعلم



والقدرة (توجب) تلك الصفة (تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) اي على ثبوت تلك الصفة (بان الضدين نسبتها الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا) الضد (يمكن ان يقع بها ذلك) الضد (من غير فرق) بينهما في امكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فان نسبتها الى الاوقات) المعينة كلها (سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه ~~يمكن~~ ان يقع قبله وبعده فلا بد) لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (والا لزم ترجيح احد المتساويين) على الآخر (لا يبرح) هذا خلف (وليس) ذلك المخصص (القدرة لاستواء نسبتها اليهما) والى الاوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لانه تبع الوقوع) اي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تعاله واللازم الدور فاذن هو) اي المخصص (امرئالت) يكون مغايرا للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا (وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين) والى الاوقات (سواء) اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالاضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فثبت صفة رابعة (ويلزم التسلسل قلنا لان سلم ذلك) اي تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاقوات حتى يلزم التسلسل (بل) هي صفة (تعلقها باحدهما) ووقوعه في وقت معين (لذاتها) المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى (لا يقال) اذا تعلققت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) في ذلك الوقت على ذلك الوجه (ويمتنع) الجانب (الآخر) وحينئذ (يلزم) لايجاب و(سلب الاختيار قلنا) اي لا نقول وقد مر مثله (وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار) بل يحققه لانه فرعه وهما بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذ لم احدى الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذ لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من أن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره قد ذكر (وربما قال الحكماء) لان سلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الالهي (التابع لوجود المعلوم وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح أن يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه) (والاصحاب) في جواب الحكماء (يتدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين) فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا \* (البحث الثاني ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثه) ولا شأنها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى (لا تحتاج الى ارادة اخرى) مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) في الارادات الموجودة (وقالت المعتزلة) اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انما حادثه قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكانه ما حوذن من قول الحكماء انه عند وجود المستند للقيض يحصل القيص) وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف أن قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو ضروري البطلان فكانهم أرادوا بالارادة لمعدات المكنتفة بالمكن الذي يحدث في المادة وذلك لان المعتد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستند منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والظاهر أن يقال



وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا أن مخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثا فيه  
 اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلامرجح ولما اعتقدوا أن مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا  
 بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية انها حادثه  
 قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانها بما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الارادات على أن قيام الصفة بذاتها غير  
 معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه (خاصة) في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مریدا  
 (قال الامام الرازي) في الاربعين (كونه تعالى مریدا اما أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) واما  
 أن لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (اما) أن يكون (امرا سلبيا وهو أحد قولي الجبار) كما مر من كونه غير  
 مغلوب ولا مكره (واما) امرا (ثبويا) ولا بدله من علة لا مكانه فيكون اما (معللا بذاته) تعالى (وهو  
 القول الآخر له واما معللا) بغير ذاته وحينئذ اما أن يعال (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول اصحابنا  
 واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لافي محل وهو قول الجبائية) وعبد  
 الجبار (من المعتزلة او قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم ترأحدا ذهب اليه ويبطل الاول انما علمه ونشك  
 في كونه مریدا و) يبطل (الثاني روم كون الجاد مریدا) لانه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس  
 لزوم التسلسل) في الارادات (و) يبطل (الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس)  
 خاصة (انه يلزم عرض لافي محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الدوات سواء) فذا كانت الارادة قائمة  
 بذاتها فليس كونه تعالى مریدا اولى من كون غيره مریدا (وكون ذاته تعالى لافي محل) كتلك الارادة  
 (لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لافي محل امر سلبى فلا يكون علة للشبوت (\*) المقصد السادس  
 في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مع ما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة  
 الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقران و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث  
 لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضرورى بلا اشتباه فيه (وقد احتج عليه بعض اصحاب بانه  
 تعالى حي وكل حي يصح انصافه بالسمع والبصر ومن صح انصافه بصفة انصف بها او بضدّها  
 وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانما من صفات النقص فامتنع انصافه تعالى بهما فوجب  
 انصافه (بالسمع والبصر ويتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لا صحة لها (الاولى انه حي بحياة مثل  
 حياتنا) المصححة للاتصاف بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها  
 مصححة لذلك الاتصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة)  
 مع صحتها علينا بسبب حياتنا \* المقدمة (الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو) ايضا (ممنوع بل)  
 هما (عدم ما هما) فلا يلزم من خلوّه عن السمع والبصر انصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا  
 (و) اما (انصافه بعدمهما) مع انتفاء القابلية فانه (ايس نقضا) عندنا كيف (وهو اول المسئلة)  
 المتنازع فيها بيننا \* المقدمة (الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها  
 (وقد تقدم ضعفه) بأن الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها \* المقدمة (الرابعة انه تعالى منزّه  
 عن النقائص) كلها (والعمدة في اثباته الاجماع) على أن ساحة عزه مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ  
 (فليقول عليه) اى على الاجماع (في هذه المسئلة ابتداء) اذ قد أطبقوا على أنه تعالى سميع بصير  
 (و) اذا اکتفوا بالاجماع (بصفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع) الدال على التنزه  
 (ان اثباتها بالظواهر) من الآيات والاحاديث التي تدل على حجية الاجماع (فالظواهر الدالة  
 على السمع والبصر اقوى منها) اى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات  
 كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشئ يحتاج في اثباته  
 الى ما هو أضعف لانه تطويل للمسافة مع التثبت بالاضعف (وان اثباتها) اى حجية الاجماع (بالعلم  
 الضرورى من الدين فذلك العلم) الضرورى (ثابت في المسئلة) التي نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا



في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل  
 بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه \* (تبيينه قد تقدم) في مباحث العلم (نطاقه)  
 (يزعمون ان الادراك) أعنى السمع والبصر وسائر اخواتهما (نفس العلم) بمعلقه الذي هو المدرك  
 وقد أبطناه بأنا اذا علمنا شيئا علمنا ما جليا ثم أبصرناه فاننا نجد بالبدئية بين الحالتين فرقا ونعلم  
 بالضرورة أن الحالة الثانية تشمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار  
 والمصنف في هذا الابطال مناقشة قدمرت هناك (فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالسموع  
 والبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجهين الى العلم لاصفتين زائدتين عليه وفي المحصل  
 اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فصالت الفلاسفة والكعبي  
 وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة  
 والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى  
 بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها  
 واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين  
 بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد العقل بهما آتيا بذلك وعرفنا  
 انهما لا يكونان بالآتين المعروفين واعترقنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (احتج) على تقييما عنه  
 تعالى (بوجهين \* الاول انهما تائرا للحاسة) عن السموع والبصر (او مشروعا به) كسائر الاحساسات  
 (وانه) اي التائر المذكور (محال في حقه) تعالى (والجواب منع ذلك) اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا  
 مع التائر (ولا يلزم من حصولهما مقارنا لتأثير فينا كونهما نفس) ذلك (التأثر أو مشروطين به وان  
 سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى محالقة بالحقيقة لصفاته  
 فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التائر ولا مشروطا به \* الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا  
 سموع ولا مبصر) فيه (خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعاقب) في الازل (لا يستلزم انتفاء  
 الصفة) فيه (كما في سمعنا وبصرنا فان خاتوهم ما عن الادراك) بالفعل في وقت (لا يوجب انتفاءهما  
 اصلا) في ذلك الوقت \* المقصد \* السابع في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم  
 السلام) فانه (نواثر أنهم كانوا يثبتون له الكلام) ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر  
 بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام مثبت المتكلم (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله  
 اياه) اذ لا طريق الى معرفته سواه (وانه) اي تصديق الله اياه (اخباره عن كونه صادقا وهو) اي هذا  
 الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فاثبات الكلام) لله  
 سبحانه (به) اي بصدق الرسول (دور قلنا لانسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهر المعجزة على وفق دعواه  
 فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بأن تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم أولا أنه معجزة خارجة  
 عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى (ام لم يثبت) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين  
 متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما  
 ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى  
 حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة  
 منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان أخريان ذهبوا الى صحة الثاني  
 وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه أشار المصنف رحمه الله بقوله  
 (ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا  
 الجلد والغلاف قديمان) فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس  
 الثاني (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التي تتركب منها كلامه على



زعمهم (مشرط باقضاء الآخر) منها (فيكون له) أي للعرف المشروط (أول فلا يكون قديما) وكذا  
 يكون للعرف الآخر اقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) أي  
 من الحروف التي لها أول زمان وجود أو آخره واجتماعا معانيها فيكون حادثا لا قديما والكترامية وافقوا  
 الحنابلة في أن كلامه حروف واصوات وسلموا أنها حادثه لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم  
 قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقد حوا في كبرى القياس الأول (وقالت المعتزلة)  
 كلامه تعالى (اصوات وحروف) كما ذهب إليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى  
 بل (يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث) كما ذهب إليه الكترامية خلافا  
 للحنابلة فهم أيضا صححوا القياس الثاني لكنهم قد حوا في صغرى القياس الأول وهي أن كلامه  
 تعالى صفة له (وهذا) الذي قالته المعتزلة (لا تتركه) نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف  
 بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى (لكن ثبت أمرنا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس) الذي يعبر عنه  
 بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فتخرج صغرى القياس الثاني (ونزعم أنه  
 غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام) ولا يختلف ذلك المعنى النفسى  
 (بل) نقول ليس يتحصر الدلالة عليه في الالفاظ إذ (قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة  
 والطلب) الذي هو معنى قائم بنفس (واحد لا يتغير) مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات  
 (وغير المتغير غير المتغير) أي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذي هو العبارات (و) نزعم  
 (أنه) أي المعنى النفسى الذي هو الخبر (عبر العلم إذ قد يخبر رجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه أو يشك  
 فيه) أن المعنى النفسى الذي هو الأمر (عبر الإرادة لانه قديما) الرجل (بما لا يريد كالتحيز لعبده  
 هل يطيعه أم لا) فان مقصوده مجرد الاختيار دون الاتيان بالمأمور به (وكالاعتذار من ضرب عبده  
 بعصيانه فانه قديما أمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه  
 بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقة إذ لا طلب فيهما أصلا كما لا إرادة قطعا  
 (فأذن هو) أي المعنى النفسى الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والإرادة  
 (قائمة بالنفس) ثم نزعم أنه مديم لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى (قال المصنف) (ولو قالت المعتزلة أنه)  
 أي المعنى النفسى الذي يغير العبارات في الخبر والأمر (هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب  
 علم المتكلم بما أخبر به أو) يصير سببا لاعتقاده (إرادته) أي إرادة المتكلم (لما أمر به لم يكن بعيدا) لان  
 إرادة فعل كذلك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه  
 عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات  
 مغاير للإرادة كما يدعيه الأشاعرة (لكننى لم أجده في كلامهم) بل الموجود فيه أن مدلول  
 العبارات في الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلم وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به وفي التهي إلى  
 كراهة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى مغاير لباقي الصفات وقدمت ما فيه (إذا عرفت هذا) الذي  
 قررناه لث (فاعلم أن ما يقوله المعتزلة) في كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة  
 على المعاني المقصودة (وكونها حادثه قائمة) بغير ذاته تعالى (فتحتم نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم  
 في ذلك) كما مر آنفا (وما نقوله) نحن ونثبت (من كلام النفس) المغاير لباقي الصفات (فهم ينكرون  
 ثبوته ولو سلموه لم يتفوا قدمه) الذي ندعيه في كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم  
 (نفي المعنى) النفسى (وابتائه فأذن الأدلة الدالة على حدوث الالفاظ إنما تفيدهم بالنسبة إلى  
 الحنابلة) القائلين بقدم الالفاظ (وأما بالنسبة اليها فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع وأما ما دل على  
 حدوث أقران مطلقا) أي بلا تقييد بالنفسى واللفظى (فثبت بمحض) على حدوث الالفاظ  
 لا يكون لهم فيه حجة عينية ولا يجدى عليهم) أي لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس اليها (الآن يبرهنوا



على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) وحينئذ يتقوهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه  
الالفاظ والعبارات ولا سيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في تلك الادلة المطبقة (لكانه ذكر  
بعض ادلتهم) التي من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلا للصاعقة) الكلامية وتنبها لطلاب الحق  
في منزلق الاقدام (وهو من المعقول والمقول اما المعقول فوجهان \* الاول الامر والخبر) في الازل  
(ولامامور ولا سامع) فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوت الله سبحانه وتعالى (الثاني لو كان) كلامه تعالى  
(قدما لا استوى بسببه الى) جميع (المنعقات) لانه حينئذ يكون (كاعلم) في أن تعلقه بمتعلقاته يكون  
لذاته فكأن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن  
والقبح بالشرع صرح في كل فعل أن يومريه وأن ينهي عنه فيلزم تعاق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون  
كل فعل مأثورا به ومنهيا عنه معا هذا خلف وقد وقع في بعض النسخ كالم والقدره وهو موهوم من القلم  
فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح أن يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن  
الاول ان ذلك) السفه الذي ادعيتوه انما هو (في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب  
التعلم من ابن سبيلد) ويرد عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخليه وهو ممكن  
وليس بسفه وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قبل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون  
من يطلب منه شيء محال (و) الجواب (عن الثاني أن لشي القديم اصالح لا موهوم) المتعددة (فد يتعلق  
ببعض) من تلك الامور (دون بعض كقدرة القديمة) فانها تتعلق ببعض المقدرات وهو ما تعلق  
الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص  
ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كمتعلق الارادة لذاتها  
ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر (واما المنقول فوجه \* الاول القرآن ذكر  
اقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه لذكر لك ولقومك مع قوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث)  
وقوله (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) فانها ما بدلان على أن الذكر محدث فيكون القرآن محدثا  
(الثاني) قوله تعالى (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) اذ معناه اذا ارادنا شيئا قلنا له كن  
(فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (متأخر عن الارادة) الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له  
(و) يكون (حاصلا قبل كون الشيء) اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلامهلة (وكلاهما  
يوجب الحدوث) أما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث  
خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال وأما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة  
قلنا هو ايضا دلالة على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذا قال ربك للملائكة واذنرف زمان) ماض  
فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين (والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت  
آياته ثم فصل) فانه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا  
قوله (انا أنزلناه قرآنا عربيا) يدل على أن كلام الله تعالى قد يكون عربيا نارة وعبريا أخرى فيكون  
متغيرا وذلك دليل حدوته (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثا  
لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا (السادس انه) اي القرآن (معجز) اجماعا (ويجب مقارنته) اي  
مقارنة المعجز (للدعوى) حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (والا) اي  
وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قدما سابقا عليها (فلا اختصاص له به) اي بذلك المدعى  
وتصديقه (السابع انه) أعني القرآن موصوف بأنه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة  
الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام في دعائه  
(يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس) فالقرآن مروبوب كلا وبعضا (والمروبوب محدث) اتفاقا (التاسع  
انه تعالى اخبر ببلط الماضي نحو انا انزلناه انا ارسلنا) ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان



كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالواقع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل  
 (العاشر النسخ) حق باجماع الامة وواقع في القرآن وهو (رفع) او انتهاء (و) لا شيء منهما يتصور في القديم  
 لان (ما ثبت قدمه امتنع عدمه) والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولة  
 والحق ما اختاره المصنف (والجواب) عن الوجوه العشرة (انها تدل على حدوث اللفظ) كما لا يخفى على  
 المتأمل (وهو غير المتنازع فيه) كما تحققت (تنبية كلامه) تعالى (واحد عندنا لما مر في القدرة) من انها  
 لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالاجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى  
 المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى (و) اما  
 (انقسامه الى الامر والنهي والاستفهام والخبر والنداء) فاما هو (بحسب التعلق) فذلك الكلام  
 الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر او على وجه آخر  
 يكون أمرا وكذا الحال في البواق (وقيل) كلامه (خمسة) هي الاقسام المذكورة (وقال ابن سعيد)  
 من الاشاعة هو في الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة (وانما بصير احدها فيما لا يزال  
 واورده عليه انها انواعه فلا يوجد دونها) اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شئ من انواعه (والجواب  
 منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق) يعني انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي  
 انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء بخلاف ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس  
 كلام ابن سعيد بعيدا كما توهموه (تسريع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو انه (يتمنع عليه  
 الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلو جهين \* الاول انه) اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم  
 من قبيل الافعال دون الصفات (قبيح وهو) سبحانه (لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات  
 حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها مقبسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه (اشاني انه مناف  
 لمصلحة العالم) لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالشواب والعقاب  
 وسائر ما خبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوائد مصالح لا تحصى (والاصلح واجب عليه)  
 تعالى عندهم فلا يجوز اخلاقه به (والجواب منع وجوب الاصلح) اذ لا يجب عليه شئ اصله بل هو  
 متعال عن ذلك قطعا (واما) الكذب عليه (عندنا فثلاثة اوجه \* الاول انه نقص والنقص على الله تعالى  
 محال) اجماعا (وايضاف يلزم) على تقدير ان يقع الكذب في كلامه (أن نكون) نحن (اكل منه في بعض  
 الاوقات) أعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على أن الكلام النفسي الذي هو صفة  
 قائمة بذاته يكون صادقا والارم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه  
 في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان اقائل أن يقول خلق  
 الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه أشار الى دفعه بقوله (واعلم انه لم يظهر لي فرق  
 بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي) فيه (فان النقص في الافعال هو اقبح العقلي بعينه) فيها  
 (وانما تختلف العبارة) دون المعنى فأصحابنا المنكرون لقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب  
 عن الكلام اللفظي يلزم النقص في أفعاله تعالى (اشاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما  
 اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يتمنع عليه الصدق) انقابل لذلك الكذب والاجاز زوال  
 ذلك الكذب وهو محال (فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم) وهو امتناع الصدق عليه (باطل  
 فاما نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن) له (أن يخبر عنه على ما هو عليه وهذا) الوجه الثاني ايضا  
 (انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا) لانه القديم (وأما هذه العبارات) الدالة على الكلام  
 النفسي (فلا) دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع أن الهم  
 عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي  
 واللفظي معا (خبر النبي عليه السلام) بكونه صادقا في كلامه كله (وذلك) اي خبره عليه السلام



بصدقه (يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل تقول نواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى متكاملا (فان قيل) صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى اياه و(انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) اي صدق النبي (اذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب أن يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم (فلنا التصديق بالمجزة) كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما استغف عليه واعلم أن المصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه في خطبة الكتاب ومحصلها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالاتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن اللفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنهم ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المتروك والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يحفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امر اشاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من أن الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة بخوابه أن ذلك الترتيب انما هو فى التلظظ بسبب عدم مساعدة الالة فاللفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ وجعل بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل نعرف حقيقته تم كلامه وهذا المحل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة فى أنه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

\* (المقصد الثامن فى صفات اختلاف فيها وفيه مقدمة ومسائل) احدى عشرة (فالمقدمة) هى انه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التى هى الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (فمنه بعض اصحابنا مقتصر) فى نفسها (على انه لا دليل عليه) اى على ثبوت صفة أخرى (فيجب فيه ولا يحفى ضعفه) لما مر من أن عدم الدليل عندنا لا يفيد وعده فى نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان اتقاء الملزوم لا يستلزم اتقاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على ثبوتها بأن (قال نحن مكلفون بكمال المعرفة) وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته (ولو كان له صفة غيرها لعرفناها) لكانا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتزويه عن النقائص ولا يدل شئ من هذا على صفة زائدة على ما ذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو) اى التكليف (بقدر وسعها) فنحن مكلفون بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات أخرى (او) بأن نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين (و) لكن (لا يتمتع كثرة الهالكين) بسبب ترك ما كفوا به من كمال معرفته (واثبت بعض) من المتكلمين (صفات أخرى) ببيانها تلك المسائل الاحدى عشرة (الاولى البقاء) اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة كما أشار اليه بقوله (اثبت الشيخ) ابو الحسن واتباعه وجهور معتزلة بغداد (صفة) وجودية (زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) اى دون البقاء



(كما في أول الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هي البقاء (وأجيب عنه بأنه متقوض بالحدوث فإنه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعني أن البقاء حصل بعدما لم يكن والحدوث زال بعدما كان لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به (فلو دل ذلك) الذي ذكرتموه في البقاء (على كونه) وجوديا (زائدا المكان الحدوث) أيضا وجوديا (زائدا) لما ذكرناه لأن العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله أعني الوجود (ولزم التسلسل) في الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث لا بد أن يكون حادثا مع أن الشيخ معترف بأن الحدوث ليس أمرا زائدا وحله بعد نقضه أن يتجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كمتجدد معية الباري تعالى مع الحادث وكذا زواله أيضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (وفاء) أي نقي كون البقاء صفة موجودة زائدة (القاضي أبو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي) وجهور معتزلة البصرة (ودلوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني) لا امر زائد عليه (لوجهين \* الأول لو كان) البقاء (زائدا المكان له بقاء) اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لأن كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمقروض زواله (و) حيثئذ (يتسلسل) البقاءات المترتبة الموجودة معا (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب أن ما تكررت نوعه يجب كونه اعتباريا كما ذكر (المانى لاحتاج) البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات لم الدور) لأن الذات محتاج الى البقاء أيضا فان وجوده في الزمان الثاني معال به (والا) أي وان لم يحتج البقاء الى الذات (المكان الذات محتاج اليه وكان هو مستغنيا عن الذات) مع استغنائه عن غيره أيضا (فكان) البقاء (هو واجب الوجود) لأنه الغنى المطلق (دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وما قيل من أن وجوده في الزمان الثاني معال به ممنوع غاية ما في الباب أن وجوده فيه لا يكون الامع البقاء وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز أن يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الإشارة بقوله (وان اتفق تحققهما معا \* تنبيه اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات) يريد أن المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون أن الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات (و) أخرى (بأنه معنى يعال به الوجود في الزمان الثاني وأول الوجهين) للثانين (يتنى) المعنى (الأول) من معني البقاء لأن الاستمرار اذ لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا يتنى الثاني لأن البقاء اذا كان أمرا يعال به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم أن يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثاني) يتنى المعنى (الثاني) دون الأول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور \* الصفة (الثانية) القدم واحالة الجمهور متفقين على أنه قديم بنفسه لا بقدم وجودي (زائد) على ذاته (واثبته ابن سعيد) من الاشاعة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (ما مر في البقاء) ونصويره ههنا أن يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد يتجدد له القدم بعدما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة (بابطاله) أي ما مر مع ابطاله فلا حاجة الى إعادة شيء منها وحل ما مر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته (و) الذي (يخصه) أي يختص باطاله (أنه ان اراد به) أي بالقدم (أنه لا أول له فلسفي) فلا يتصور كونه وجوديا (أو أنه صفة لا جله لا يختص) الباري سبحانه (بحيز كما فسر) أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ ابوالحق الاسفرائني) فانه قال معنى كلامه أنه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في حيز كما أن التخصيص يختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك أن هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم أمرا سلبيا اذ مرجعه حيثئذ الى وجوده لا في حيز



فان قلت هذا السببي معطل باقدم لان نفسه قلت ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف النبوتية  
 (او غيرهما) من المعاني (فالتصوير) اي فعلية تصوير ذلك المعنى المراد أولا (ثم التقرير) والتحقيق باقامة  
 الدليل عليه ثانيا (هذا) الذي اوردناه ههنا في ابطاله (منضم الى ما سبق) في مباحث الامور العامة  
 (من انه) اي اقدم امر (اعتباري) لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا \*  
 المصفة (الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلاف  
 الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود) الاستواء حينئذ (الى) صفة (القدرة قال الشاعر  
 قد استوى عمرو على العراق \* من غير سيف ودم مهران \* اي استولى وقال الآخر \*  
 فلما علونا واستوى بنا عليهم \* تركناهم صرعى لفسر وطائر \* اي استولى لايقال الاستواء) بمعنى الاستيلاء  
 (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة) اي يشعر بسبق هذه الامور التي تستحيل في حقه تعالى  
 (وايضا لا فائدة لتخصيص العرش) لان استيلاءه يعم الكل (لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار) ألا ترى  
 ان الغالب لا يشعر به كما في قوله والله غالب على امره نعم رعايتهم سبق تلك الامور من خصوصية من  
 استند اليه الاستيلاء في امر مخصوص (وعن الثاني بأن الفائدة) هي (الاشعار بالا على على الأدنى  
 اذ مقرري الاوهام ان العرش اعظم الخلق) فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعاً وهذا عكس  
 ما هو المشهور من التنبيه بالأدنى على الأعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الأدنى حكم الأعلى  
 اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الأدنى بالحكم اولى (وقيل هو) اي الاستواء ههنا (القصد)  
 فيعود الى صفة الارادة (نحو) قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) اي قصد اليها (وهو بعيد اذ ذلك  
 يعتدى بالي) كالقصد (دون على) كالاستيلاء (وذهب الشيخ في احد قوله الى انه) اي الاستواء  
 (صفة زائدة) ايست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها (ولم يقم دليلا عليه ولا يجوز التعويل)  
 في اثباته (على الطواهر) من الآيات والاحاديث (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء  
 او القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بأنه ليس كالاستواء الاجسام \* الصفة (الرابعة الوجه قال  
 تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هاك الاوجهه ابنه الشيخ في احد قوله وابواصاق الاسفراييني  
 والسلف صفة) نبوتية (زائدة) على ما مر من الصفات (وقال في قول آخر ووافقه القاضي انه الوجود  
 وهو كما قبله) أعني الاستواء (في عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الطواهر مع قيام الاحتمال  
 (تنبيه \* الوجه وضع) في اللغة (للبارحة) الخصوصية حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى (ولم يوضع  
 لصفة اخرى) مجهولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يعلقه المخاطب) اذ المصود من الاوضاع تفهيم  
 المعاني (فتعين المجاز والتجوز به عما به قبل وثبت بالدليل متعين) وهو ان يتجوز به عن الذات  
 وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وماسواه هالك غير باق \* الصفة (الخامسة  
 اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك أن تسجد لما خلقك يدي قانت الشيخ صفتين  
 نبوتين زائدتين) على الذات وسائر الصفات ~~لكن~~ لا يمتنى الجارحتين (وعليه السلب واليه ميل  
 القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجاز عن القدرة فانه شائع وخلقته يدي اي بقدرة كاملة)  
 ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع أن الكل مخلوق بقدرة تعالى (تشريف) وتكريم له  
 (كما اضاف ~~للمسكبة~~ الى نفسه) في قوله أن طهرا يبقى للتشريف مع أنه مالك للمخلوقات كلها  
 (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان (وقالت  
 المعتزلة بل) اليد مجاز (عن القادرية بناء على اصلهم) الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال (و) قال  
 (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة)  
 وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد ورد في بعض النسخ بدله وقيل صلة اي لفظة  
 يدي زائدة كما في قوله \* دعوت لما نابني مسورا \* فلي فابي يدي مسور \* وهو في غاية الكاكة



(وتحقيقه كما في الاول) اى كالتحقيق الذى ذكرناه في الوجه من أنه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب  
الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة \* الصفة (السادسة العينان قال تعالى تجري بأعيننا ولتضع  
على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة) على سائر الصفات (وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر آنفاً)  
فان اثبات الجارحة تمتنع والحمل على التجوز عن صفة لانعرفها يوجب الاجمال فوجب أن يجعل مجازاً  
عن البصر أو عن الحفظ والكلام وصيغة الجمع للتعظيم \* الصفة (السابعة الجنب قال تعالى) أن تقول  
نفس (يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر  
\* أما تتقين الله في جنب عاشق \* له كبد حري وعين تفرق \*) اى تلع وتحرل وتورقراق الشراب  
ما تلاً لأنه اى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحلاق (او اراد الجنب يقال لا يجنبه  
اى يجنبه) وحرمة \* الصفة (الثامنة القدم قال عليه السلام) في اثناء حديث مطول (فيضع الجبار  
قدمه في النار) فتقول قط قط اى حسبي حسبي وفي رواية أخرى حتى يضع رب العزة فيها  
قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي أخرى يقال لجهنم  
هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك  
خازن النار او بمن يرفع نفسه عن امتثال التكليف مما لا يلتفت اليه وكيف وقد ورد  
في رواية انس في اثناء حديث وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها \* الصفة (التاسعة الاصبع  
قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها  
بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة  
وأما وجه التأويل فكما في اليمين \* الصفة (العشرة اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه)  
وتأويلها بالقدرة النامة ظاهر \* الصفة (الحادية عشرة التكوين اثبتة الخفية) صفة زائدة على  
السبع المشهورة اخذاً من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدماً على كون الحادثات  
أعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق (قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثره لا الصفة  
والصفة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون أثراً للقدرة وأثر التكوين هو الكون (الجواب ان الصفة  
هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح أثراً للقدرة) لان ما بالذات لا يعال بالغير (بل به) اى بإمكان  
الشيء في نفسه (نهمل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او تمتنع فاذن  
اثر القدرة هو الكون) اى كون المقدور ووجوده لا صفة وامكانه (فاستغنى عن) اثبات (صفة)  
أخرى (كذلك) اى يكون أثرها الكون (فان قيل المراد) بالصفة التي جعلناها أثراً للقدرة هو (صفة الفعل)  
بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل (لا صفة المفعول في نفسه) وهذه الصفة هي اسكانه الذاتي الذي  
لا يمكن تعليله بغيره وأما الصفة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعلقة بالقدرة (فان القدرة هي  
الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والبرهان) على سواء من الشيء المقدور له (فلا يحصل بها)  
منه (احدهما بعينه) بل لا بد في حصوله من صفة أخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده فذلك  
الصفة هي التكوين (قلنا كل منهما) اى من ذينك الطرفين (يصلح اثرهما) اى للقدرة (وانما يحتاج  
صدور أحدهما) بعينه عنها (الى محصل) بعينه (وهو الارادة) المتعلقة بذلك الطرف (و) حيث  
(لا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث لملة  
المعراج وضع كفه بين كفتي فوجدت بردها في كبدى ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهب اليه المشبهة فقيل  
هو موصوف بكف لا كالكهوف وقيل مؤول بالتدبير يقال فلان في كف فلان اى في تدبيره فاقصود  
من الحديث بيان الطائفة في تدبيره له وبيان انه وجد روح الطائفة فان البرد يطلق على كل روح وراحة  
وطمأنينة وقد ورد في الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حله على حقيقة فقيل هو  
ضحك لا كنهم كما قيل مؤول بظهور تباشير الخير والنجح في كل امر ومنه ضحكته الرياض اذا بدت ازهارها



فمضى فحكى ظهر تبشير الخير والتجسس منه وبدق النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن  
 كان له رسوخ قدم في علم البيان حل أكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير  
 وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعىا لجزالة المعنى ونفاسه ومجانبها عما يوجب ركاكته  
 فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان (\*) المرصد الخامس \* فيما يجوز  
 عليه تعالى (أي يجوز أن يتعلّق به كل رؤية والعلم بالكنه) وفيه مقصدان \* المقصد \* الأول في الرؤية  
 والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المكرين فهذه ثلاث مقامات المقام الأول في صحة الرؤية  
 وقد طال نزاع المنتمين إلى الملة فيها فذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح أن يرى ومنعه الأكثرون  
 قال الأمدى اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلقوا  
 في جوازها معاً في الدنيا فأثبتته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام فقيلاً لا وقيل نعم  
 والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في أنه تعالى يرى ذاته  
 والمعتزلة حكموها باستناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلقوا في رؤيته لذاته (ولا بد أولاً من تحرير  
 محل النزاع فنقول إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علماً جلياً  
 وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة) فإن الحالتين وإن اشتركا في حصول العلم  
 فيهما إلا أن الحالة الأولى فيها أمر زائد هو الرؤية وكذا إذا علمنا شيئاً علمنا تماماً جلياً ثم رأينا فأننا نعلم  
 بالبدئية تفرقة بين الحالتين وأن في الثانية زيادة ليست في الأولى (قالت الفلاسفة هي) أي تلك  
 المغايرة والزيادة (عائدة إلى تأثير الحديقة) لا إلى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والابصار (لوجوه \*  
 الأول أن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده لا يتأقّل له أن يدفعه)  
 أي هذا التخيل (عن نفسه أصلاً) وما ذلك إلا لأن الحديقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها  
 في الحديقة بعد أن زالت الرؤية \* (الثاني أن من نظر) بالاستقصاء (إلى روضة خضراء زماناً) طويلاً  
 (ثم حوّل عينيه إلى شيء أبيض) فانه (يرى لونه ممتزجاً من البياض والخضرة) فقد يحقق أن حقيقته  
 تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيه بعد التحول \* (الثالث أن الضوء القوي يقهر الباصرة)  
 وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف أو بياض ضعيف  
 لم يرها (فلولا تأثرها) أي تأثر الحاسة (منه) بل منهما (لما كان) الأمر (كذلك قلنا كل ذلك) الذي  
 ذكرتموه (يدل على تأثير الحديقة) عند الابصار (وأما عود) تلك الزيادة التي هي (الابصار إليه) أي إلى  
 التأثير (فلا) دلالة عليه (فلا هي) أي فلا الابصار يتأثر بالرؤية (هو) أي تأثر الحاسة (ولا) هي  
 (مشروطة به عندنا) بخلاف أن يرى الله سبحانه من غير أن يتأثر عنه الحاسة (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو  
 أن الرؤية أمر يختلفه الله في الحي ولا يشترط ضوء ولا مقابلة ولا غيره مما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء  
 (ثم علمت أن الله تعالى ليس جسمًا ولا في جهة ويسخّل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حديقته نحوه  
 ومع ذلك يصح أن يتكشف عباد الله انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد في الاحاديث الصحيحة (و) أن  
 (يحصل له رؤية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما تفرّد به أهل السنة وخالفهم  
 في ذلك سائر الفرق فإن الكرامية والمجسمة وأن جواز رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسمًا  
 وفي جهة وأما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمنع وجوده فضلاً عن رؤيته وسيرد عليك زيادة  
 تقرير ما ذهبهم (وقد استدل عليه) أي على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل) فلتجعلهم مسلمين \*  
 المسلك الأول النقل) وانما قدمته لأنه الأصل في هذا الباب (والعمدة) من المنقولات في ذلك (قوله  
 تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر اليك قال إن تراني ولم يكن انظر إلى الجبل  
 فإن استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين \* الأول أن موسى (عليه السلام) سأل  
 رؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئياً (لما سأل لأنه حينئذ آمن أن يعلم امتناعه أو يجهره فان علمه فاعاقل



لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليا وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي أن لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة \* (الثاني انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان ممثعا لامكن صدق المزموم بدون صدق اللازم (الاعتراض اما على الاول من وجوه \* الاول ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوزها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم المزموم على اللازم شائع) سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا (وهذا تأويل) ابي الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجواب) واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا) والصواب أن يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في أرنى بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الآن استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا (ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل) ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على قلب الحديقة نحو المرقى المؤدى الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا (ثم) نقول (بمنع حملها) اى حمل الرؤية المطلوبة (عليه) اى على العلم الضروري (ههنا اما اوله فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل) لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك (واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نقي للرؤية) لالعلم الضروري (باجماع المعتزلة) فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا صلا \* (الثاني) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يسأله اراءة ذاته بل (سأله ان يريه علما) وامارة (من اعلامه) واماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام أنظر الى علمك (خفف المضاف واقام المضاف اليه مقامه) فقال أنظر اليك (نحو واسأل القرية) اى أهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى أرنى علما من أعلامك أنظر الى علمك (وهذا تأويل الكهبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الال دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما اوله فلقوله لن تراني) فانه نقي لرؤية تعالى لا لرؤية علم من أعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ (واما ثانيا فلان تد كد الجبل) الذى شاهده موسى عليه السلام (من اعظم الاعلام) الدالة عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية) اى العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله ان تراني على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية في تد كد الجبل لا في استقراره \* (الثالث) من تلك الوجوه (انما سألهما بسبب قومه) لانفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا أرنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله أرنى (لئمنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى) وفيه مبالغة تقطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤل (وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر) فلا بد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما اوله فلانه لو كان موسى) مصدقا بينهم لكفاه (في دفعهم) أن يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم و(قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والا) اى وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكربين لصدقه (لم يصدقوه) ايضا (في الجواب) بل تراني اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السامعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمجزاته الباهرة (واما ثانيا فلانهم) لما سألوا وقالوا أرنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم ينجح موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لانهم (لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه



بل (جاز أن يكون ذلك) (الآخذ) (لقصدهم إعجاز موسى) عن الاتيان بما طلبوه (تغنيا) مع كونه ممكنا  
 فأ نكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما أنكر قواهم أن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا وقواهم أنزل  
 علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسؤل امرا ممكنا في نفسه (فأظهر الله) عليهم (ما يدل على  
 صدقه معجزا) وراد عاقلهم عن تعنتهم \* (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (انه سألها) لنفسه  
 (وان علم استحالتها) بالعقل (ليسا كدليل العقل بدليل السمع) فيستوى علمه تلك الاستحالة فان تعدد  
 الأدلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة العلم بالمطلوب فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل  
 هذا السؤال وفعله (فعل ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال  
 بلى ولكن ايطمئن قاي) فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل (والجواب  
 ان العلم لا يقبل التفاوت) فانه كما رتبة توجب تمير الاحتمال متعلقه النقيض بوجه من الوجوه (ولذلك  
 يؤول قول الخليل) تارة (بما يصعب) وهو انه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من  
 عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبريل ليس برب وايضا احياه الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف  
 يطلب منه (و) تارة (بما يقوى) وهو ما روى من انه أوحى الله تعالى اليه اني اتخذت انسانا خليلا  
 وعلامته اني احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه (مع  
 انه كان يمكنه) اي يمكن موسى (ذلك) اي طلب التأكد (من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن) من الرؤية  
 بأن يطلب اظهار الدليل السهلي على استحالتها بالاطلب اها فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء  
 خصوصا الانبياء \* (الخامس) من تلك الوجوه (انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا بضر) ذلك في نبوته  
 (مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل  
 قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحد وأنه كف عباده بأوامر ونواهي تعريضهم  
 الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته وأما من جعل الوجوب شرعا فعنده يجوز أن  
 لا تكون شريعة موسى معرفة أنه تعالى يستحيل رؤيته (أو) يعلم موسى امتناع الرؤية (والسؤال)  
 بطلبها (مفسرة لا تمتنع على الانبياء والجواب الترام ان النبي المصطفى المختار) بالتكليم في معرفة  
 الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة (و) دون (من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة  
 الشنعا) والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بلزوم العبث) على تقدير  
 العلم بالاستحالة (وهو مما تنزه عنه من له أدنى تمييز فصلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاهر على الله  
 تعالى) بطلب ما لا يجوز عليه وبشعر بالتجسم على رأيكم (لا بعد من الصغار) بل من الكبار التي يمتنع  
 صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغار نقول (في جوازها من الانبياء ما سبأني) من  
 المنع والتفصيل (واما على الوجه الثاني) اي الاعتراض عليه (فن وجهين \* الاول انه علق الرؤية على  
 استقرار الجبل اما حال سكونه او حال (حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه انه لو علقه) اي وجود  
 الرؤية (عليه حال سكونه لازم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل (فأذن  
 قد) نعين انه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء) في (ان الاستقرار حال الحركة محال) فيكون تعليق  
 الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالة (والجواب انه علقه على استقرار  
 الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون او الحركة والالزام الاضمار في الكلام (وانه) اي  
 استقرار الجبل من حيث هو (ممكنا قطعاً اذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته وايضا  
 فاستقرار الجبل عند حركته) اي في زمانها (ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة)  
 ولا محذور فيه (انما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) اي كونها مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت  
 الاخر يدل صاحبه \* (الثاني) من الوجهين (انه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان امكان الرؤية  
 او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكنا أو ممتنعا فلا يلزم امكان



المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصد بالذات (ويلزم) منه (وما قطعيا) (و) الحال  
 (ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذي هو ممكن في نفسه (فاما أن يقع المشروط فيكون) هو  
 ايضا (ممكنا ولا فلا معنى للتعلق به) (و) اراد (الشرط والمشروط) لانه حينئذ منتف على تقدير وجود  
 الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعلق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا  
 نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا  
 لا في جانب العدم فقط كما هو المعنى في الشرط المصطلح (\* تذييل \* كل ما سئلوه عليك) في المقام الثاني  
 (مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها) وصحتها بالاشبهة (فلا تطول بذكرها) ههنا  
 (الكتاب) كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب (\* المسئلة الثانية) من مسلكي صحة الرؤية  
 (هو العقل والعمدة) في المسالك العقلية (مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ) ابي الحسن (واقاضي)  
 ابي بكر (واكثر أئمتنا وتحريره انما ترى الاعراض كاللوان والاضواء وغيرها) من الحركة والسكون  
 والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر ونرى الجوهر) ايضا وذلك (لانما ترى الطول والعرض) في الجسم  
 ولهذا نميز الطويل من العرض وتميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين  
 قائمين بالجسم لا تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء  
 يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لم قيام العرض  
 الواحد بمجلين وهو محال فزؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي ترصكب منها الجسم  
 (وقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال وجودهما  
 وذلك (لتحقها عند الوجود) كما عرفت (واستقائها عند العدم) فان الاجسام والاعراض لو كانت  
 معدومة لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق (ولو لا تحقق امر) صحيح (حال الوجود غير  
 متحقق حال العدم لكان ذلك) اي اختصاص الصحة بحال الوجود (ترجيحا بلا مرجح) لان نسبة الصحة  
 على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة) المصحة للرؤية  
 (لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد) وهو صحة كون الشيء مرتبا  
 (بالعلل المختلفة) وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض (وهو غير جائز لما مر) في مباحث  
 العلل (ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما)  
 فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عاتية يتوهم كونها مصححة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح)  
 أن يكون (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق وعدم لا يصلح أن يكون جزء  
 العلة) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه (واذا سقط العدم عن درجة  
 الاعتبار لم يبق الا الوجود فادنى هي) اي العلة المشتركة (الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب  
 لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة) صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق  
 صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا) الدليل (يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح  
 والملوسات والطعوم والاشعري) (يلتزمه ويقتول لا يلزم من صحة الرؤية) شيء (تحقق الرؤية له  
 وانما لا نرى) هذه الاشياء التي ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) اي بعدم رؤيتها فانه تعالى أجري  
 عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمنع ان يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم يشدد عليه  
 التكثير) اي الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية (و) نحن نقول (ما هو)  
 اي انكاره (الاستبعاد) ناشئ عما هو معتاد في الرؤية (والحقائق) اي الاحكام الثابتة المطابقة للواقع  
 (لا تؤخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات والاشبهة  
 في أن الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممنوعة في مائر المحسوسات (ثم الاعتراض عليه) بعد  
 النقض المذكور (من وجوه \* الاول) لانما نرى العرض والجوهر معا (بل المرتبة) هو (الاعراض)



فقط قولك نرى الطول والعرض) وهما جوهران (قلنا) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما  
 الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب اننا قد ابطالنا ذلك) اي كونهما مقدارا قائما بالجسم (بما فيه  
 كفاية) فان وجود المقدار الذي هو عرض مبنى على ثبوت الجزء وتركيب الجسم من الهيولى والصورة  
 وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته (ونزيد ههنا) لا بطلان وجود المقدار العرضي (انما لو فرضنا  
 تألف الاجزاء من السماء الى الارض فاننا علم بالصورة كونها طويلة) جدا (وان لم يخطر ببالنا شيء  
 من الاعراض) فعلم انه لا حاجة في الطول الى شيء سوى الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض  
 قائم بها (وايضافا لامتداد) الحاصل فيما بين الاجزاء (شرط اقيام العرض) الواحد الذي هو  
 المقدار (بها والاقام) المقدار الواحد (بها) اي تلك الاجزاء (وان كانت متناثرة) متفاصلة وهو  
 ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرط اقيام المقدار العرضي بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد  
 (عرضا) قائميا والالزام اشتراط الشيء بنفسه فارجع الطول الى الاجزاء المتألقة في سمت مخصوص  
 فرويته رؤية تلك الاجزاء المتخيزة وهو المطلوب \* (الثاني) من وجوه الاعتراض (لان سلم احتياج الصحة  
 الى علة لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان) والعدمي لا حاجة به الى علة (والجواب  
 جدا لا المعارضة بما سبق فيه) اي في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا (و) الجواب  
 (تحقيقا ان المراد به صحة الرؤية) كما صرح به الامدي (ما يمكن ان يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر في الصحة  
 واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري (ونعلم) ايضا  
 (بالضرورة انه) اي متعلق الرؤية (امر موجود) لان المعدوم لا نصع رؤيته قطعا \* (الثالث) من تلك  
 الوجوه (لان سلم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولافلان صحة الرؤية ليست امر واحد  
 بالشخص وهو ظاهر (بل) نقول (صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان  
 ما يستدل كل منهما) مستدالا خروا رؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) اذ يستحيل ان يرى  
 الجسم عرضا او العرض جسما (واما ثانيا فليجوز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر) في مباحث  
 العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحة في جاز تعليلها بعلتين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا  
 ان المراد به صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) اي من الجوهر  
 والعرض (فان نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هو بهما) من الهويات (واما خصوصية  
 تلك الهوية وجوهرية وارضيتها فلا) ندركها (فضلا عن) ادراك (انها اي جوهر او عرض هي  
 واذا رأينا زيدا فاننا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته وليس نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله  
 الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرئية بالعرض  
 والتبعية (بل نرى هويته ثم بما انفصله الى جواهر) هي اعضاؤه (و) الى (اعراض تقوم بها) اي  
 تلك الجواهر (وربما تغفل عن ذلك) التفصيل (حتى لو سئلنا عن كثير منها) اي من تلك الجواهر  
 والاعراض (لم نعلمها ولم ~~نكن~~ قد ابصرناها اذ كنا) اي زمان كنا (ابصرنا الهوية ولو لم يكن  
 متعلقا رويه هو الهوية التي بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية  
 (الامر الذي به الافراق) بينها اعني خصوصية هوية زيدا مثلا (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية  
 الهوية المخصوصة المتناثرة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجعولة  
 انما قد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه  
 فتصح رؤيته \* (الرابع) من وجوه الاعتراض (لان سلم ان المشترك بينهما) اي الجوهر والعرض (ليس الا  
 الوجود والحدوث فن الامكان) ايضا (مشترك بينهما) وكذا المذكورة والمعلومية وسائر المفاهيم  
 العامة (والجواب اننا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذي ضمنا به علة الصحة (هو ما يختص بالوجود والاصح  
 رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفاهيم الشاملة لهما



فلا يصح شيء منهما متعلقا بالرؤية (وما لا يعلم لا يكون متعلقا بالرؤية) لان متعلقها يجب أن يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر (والذي نعلمه فيهما) أي في الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية كل) منهما (وقد ابطنا تعلق الرؤية بهما ولم يبق) لتعلقها (الا المشترك بينهما وهو الوجود امام خصوصيةهما يمتاز) كل منهما (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث) وقد ابطنا ايضا (واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب \* (الخامس لانسلم أن الحدوث لا يصلح سببا للصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) أي عدميا (والجواب ما سبق من أن المراد) بسبب الصحة (متعلق الرؤية) لا ما يؤثر فيها (ولا شك في أنه) (لا يصلح لعدم ذلك) أي لكونه متعلقا بالرؤية (فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق) كما ذكرتم (بل مسدوقية الوجود بالعدم) فلا يكون عدميا (فلنا ذلك) أي كون الوجود مسبوقا بالعدم (امرا اعتباريا لا يرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل) لكونه مدركا محسوسا \* (السادس لانسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقة وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد أجاب الامدي عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالفقاضي وجهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالمشايخ فهو بطريق الازام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا امرا ضيا عند المصنف قال (والجواب أن لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية) لما عرفت من أن الوجود الخارجى ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية (ودلك) أي كون الشيء ذا هوية بمتاز بها (امرا مشترك) بين الموجودات بأسرها (بالضرورة وما ذكرتم مما به الاتفاق) كالانسانية والفرسية وغيرهما (وأرغمتم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا (فشيئات الاشياء) أي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض (وهي هيئات) وخصوصيات (لللهويات) المتمايزة بذواتها (وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوف الاسترة به فاذكره الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقة لم يرد به أن مفهوم ككون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد أن الوجود ومعرفة ليس اهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالاشياء كالسواد بالجسم وقد عرفت أن هذا هو الحق الصريح فالاشهاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متمثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال (واعلم أن هذا المقام منزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا) الذي حققناه لك هو (غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم نذخر نصحا وعليك باعادة التفكير وامعان التدبر والنبات عند البوارق) اللامعة من الافكار (وعدم الركون الى قول عارض) يظهر بيادى الرأي كإركان اليه من حكم بأن كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه (ولله العون والمنة) في ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق \* (السابع) من الاعتراضات (لانسلم أن علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كافي الحوادث (لجواز أن يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب تعلمه مما قدمناه اليك) وهو بيان أن المراد بعلة



صحة الرؤية متعلقها وأن متعلقها هو الوجود مطلقاً أعني كون الشيء ذاتية بالخصوصيات  
 الهويات والوجودات كما في الشبح المرتق من بعيد بلا ادراك لخصوصيته وإذا كان متعلقها مطلق  
 الهوية المشتركة لم يتصور هنالك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف في ترويج  
 المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة  
 المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري كفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية  
 أصلاً وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الآن ادراكها اجمالي لا يتمكن به  
 على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون  
 كل اجمال وسيلة الى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا يرى الى قولك كل شيء  
 فهو كذا وفي هذا الترويج كلفات أخر بطاعتك عليها أدنى تأمل فاذن الأولى ما قد قبل من أن  
 التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور  
 الساري من التسلك بانظواهر القلبية وقد مر عمدتها (المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين  
 سيرون ربهم يوم القيامة) أي في الدار الآخرة (قال الامام الرازي) مستنداً على وقوع الرؤية (الامة  
 في هذه المسألة على قولين) فقط الأول (يصح ويرى و) الثاني (لا يرى ولا يسمع وقد اثبتنا انه يصح  
 قولهما) مع القول بالصحة انه (لا يرى امكن قولاً ثالثاً خارجاً للاجماع) على عدم الاقتراح بين الصحة  
 والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما مثبتان معاً ومنفبان معاً (وهو) أي هذا الاستدلال (غير صحيح)  
 كما ذكره الامددي (لان حرف الاجماع اثبات ما شاء) كما اذا ذهب بعض المجعين الى السالبة الكلية  
 وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية (انني ما اثبتته) كما اذا ذهب بعضهم  
 الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية وأما اذا ذهب  
 بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحدث القول بالموجبة الجزئية والسالبة  
 الجزئية معاً ليس خارجاً للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدي  
 المسألتين ولاخرى في أخرى كما فيما نحن بصدده واليه أشار بقوله (وهذا القول الثالث انما هو  
 التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف الاجماع) ولا يخبره (بل كل  
 واحد) من قولي التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتي المجعين وان كان خارجاً لما قال به الطائفة  
 الاخرى (وذلك) الذي ذكرناه في مسألتنا هذه (كما في مسألة قتل المسلم بالذمى والحر بالعبدة فان القاتل  
 قاتلان مثبت لهما) معاً كالخفية (وباف لهما) معاً كالشافية (والتفصيل) بينهما ما لم يقل به أحد  
 من الامة ولكن لو قيل به (لا يكون خارجاً للاجماع) بل موافقة للمثبت في مسألة وللثاني في مسألة أخرى  
 (ولا) يكون هذا التفصيل (ممنوعاً عنه) بل يكون جائزاً (بالاجماع) فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود  
 (والمعتمد فيه مسلك) المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ باضرة الى ربها باطرة وجه الاحتجاج  
 بالآية المكرمة (ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه  
 (قال تعالى انظرونا نقبس من نوركم) أي انتظرونا وقال ما ينتظرون الا صيحة واحدة أي ما ينتظرون  
 ومنه قوله تعالى فناظرة به رجع المرسلون أي منتظرة وقول الشاعر \* وان يك صدر هذا اليوم ولي \*  
 فان غدا لناظره قريب \* أي لمنتظره (و) جاء (بمعنى التفكير) والاعتبار (ويستعمل) حينئذ (نفي)  
 يقال نظرت في الامر الفلاني أي تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذ  
 (باللام يقال نظرا الامير لفلان) أي رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية ويستعمل) بالي قال الشاعر  
 نظرت الى من حسن الله وجهه \* فما نظرة كادت على وامق تقضي \* والنظر في الآية موصول بالي  
 فوجب حمله على الرؤية فتكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب (واعترض عليه بوجوه \* الاول  
 لا نسلم ان) لفظ (الى صلة) للنظر (بل) هو (واحد الآلام) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فمعنى الآية



نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر \* ايض لا يرهب النزال ولا \* يقطع رحما ولا يخون الى \* اي نعمة  
 ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله \* فهل لكم فيما الى ثاني \* طيب بما اعى التطايبى حذما  
 اي فيما عندي ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته (والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة  
 قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشارة) مع أن الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام  
 والاکرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها أجل النعم والكرامات المستتعة لنضارة  
 الوجه لا في الانتظار المؤدى الى عبوسه \* (الثاني أن النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر  
 وشعث ينظرون الى بلال \* كما ينظر الظماء حيا الغمام \* ) ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر  
 الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه (وقال \* وجوه ناظرات يوم بدر \*  
 الى الرحمن يأتي بالفلاح \* ) اي منتظرات آياته بالنصر والفلاح (وقال \* كل الخلائق ينظرون سبحانه \*  
 نظر الخبيج الى طلوع هلال \* ) اي ينتظرون عطايه انتظار الحجاج ظهور الهلال (والجواب لان سلم ان  
 النظر ههنا) اي فيما ذكر من الامثلة (لانتظار في الاول اي يرون بلالا كما يرى الظماء ماء) يطلبونه  
 ويستاقون اليه (ولا يمنع حمل النظر المطلق) عن الصلة كما ذكر في المشبه به (على الرؤية) بطريق  
 الحذف والايصال (انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها) اي غير الرؤية كالاتظار \* (وفي الثاني  
 اي ناظرات الى جهة الله وهي المعلوم في العرف ولذلك ترفع اليه الايدي في الدعاء او) ناظرات (الى  
 آثاره) اي آثار الله (من الضرب والطعن) الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة  
 المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا \* وجوه ناظرات يوم بكر \* وأن قائله شاعر من اتباع  
 مسيئة الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحمن  
 مسيئة وعلى هذا فالجواب ظاهر \* (وفي الثالث اي يرون سبحانه ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة  
 (لرؤية) كما ستر (آثانوا) سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية (اذ لا يصلح بشارة  
 لما ستر) من أن انتظار النعمة غم ووصولها سرور \* (الثالث) من وجوه الاعتراض (ان النظر مع الى)  
 حقيقة (لتقليب الحديقة) لا للرؤية (يقال نظرت الى الهلال فما رأيته) ولو كان بمعنى الرؤية لكان  
 متناقضا (ولم ازل أنظر الى الهلال حتى رأيته) ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه  
 (وانظر كيف ينظر فلان الى والرؤية لا ينظر اليها) ونما ينظر الى تقليب الحديقة (وقال تعالى  
 وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون) فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحديقة المذكر لانه  
 يوصف بالشدة والسرور والازورار والرضى والتعجب والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة  
 للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحديقة (نحو المرقى) (هذا) كما ذكرناه  
 (وتقليب الحديقة ليس هو الرؤية) وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها  
 والالزام الاشتراك (ولاملزومها) لزوما عقليا حتى يجب من تحققه حقيقة لها بل لزوما عاديا صحيحا  
 للتحجوز (ثم) نقول (انه للرؤية مجازو) لكنه مجاز (لا يتعين) كونه مرادفا في الآية (لجواز ان يراد ناظرة الى  
 نعم الله ولم) اي ولاى شئ (يترك هذا الاضمار الى ذلك الجواز والجواب ان النظر مع الى) حقيقة (لرؤية  
 بالنقل) الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحديقة  
 لا يجدي نفعا اذ (قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح) نقله (من العرب بل يقال نظرت الى مطلع  
 الهلال فلم ار الهلال و) ان سلمنا قلنا (ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن  
 قولهم لم ازل أنظر الى الهلال حتى رأيته) اي الى مطلع الهلال (والبواقي) من الامثلة (كأها مجازات)  
 اي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحديقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها  
 الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية  
 على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله (مع ان الاشياء



التي يمكن اضمارها كثيرة (كنعمة الله وجهه الله وآثار الله (ولا قرينة) ههنا (معينة) لبعضها  
 (فالتعيين تحكم لا يجوز لغة) فوجب المصير الى المجاز المتعين (ثم) نقول ايضا (تقليب الحدقة طلب للرؤية  
 بدون الرؤية لا يكون نعمة) بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مراد في الآية (و) تقليب الحدقة (مع الرؤية  
 يكفي التجوز) وحده (فلا يضم اليه الاضمار لتقليب الماء وخلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا)  
 عاديا (لرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور) فلتحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار  
 شيء وهو المطلوب (وانت لا تخفى عليك أن امثال هذه الطواهر لا تفيد الاظنونا ضعيفة) جدا وحينئذ  
 (لا تصلح) هذه الطواهر (للتعويل عليها في المسائل العلمية) التي يطلب فيها اليقين \* (المسلك الثاني)  
 في اثبات الوقوع (قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم فلم يزل منه  
 (كون المؤمنين مبرئين عنه) فوجب أن لا يكونوا محجوبين عنه بل رائيين له وهذا المسلك ايضا من  
 الطواهر المقيمة لظن (والمعتمد فيه) أي في اثبات الوقوع بل وفي صحته ايضا (اجماع الامة قبل حدوث  
 المخالفين على وقوع الرؤية) المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الطاهر) المتبادر  
 منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين \* (المقام الثالث في شبه المتكررين وردّها وتنقسم) تلك الشبهة  
 (الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلاث \* الاولى شبهة الموانع) وهي أن يقال (لوجازت رؤيته تعالى  
 رأياه الآن والتالي باطل) بطلانا ظاهرا وأما (بيان الشرطية) فهو انه (لوجازت رؤيته تعالى لجازت  
 في الحالات كلها لانه) أي جواز الرؤية (حكم ثابت له اما لدانته او اصفة لازمة لدانته) فلا يتصور  
 انفكاكه عنه في شيء من الازمنة (لجازت رؤيته الآن) قطعاً (ولوجازت رؤيته) الآن (لزم أن نراه) الآن  
 (لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية) في زمان (وجب حصول الرؤية) في ذلك الزمان (والاجاز أن يكون  
 بحضرتنا جبال شامخة ونحن لانراها وانه سفسطة) رافعة للنفقة عن القطعيات (وشرائط الرؤية)  
 ثمانية امور \* الاول (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار  
 وتنقي بالتفائها (و) الثاني (كون الشيء جازلا رؤية مع حضوره للحاسة) بأن تكون الحاسة ملتفتة اليه  
 ولم يعرض هناك ما يصاد الا دراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء آخر (و) الثالث (مقابله) للباصرة  
 في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة (و) الرابع (عدم غاية الصغر) فان  
 الصغير جدا لا يدركه البصر قطعاً (و) الخامس (عدم غاية اللطافة) بأن يكون كثيفا أي ذا لون  
 في الجملة وان كان ضعيفا (و) السادس (عدم غاية البعد) وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها  
 (و) السابع (عدم غاية القرب) فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية (و) الثامن  
 (عدم الخجاب الحائل) وهو الجسم الملقون المتوسط بينهم وهناك شرط ناسع هو أن يكون مضيا بذاته  
 او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره  
 للحاسة المعترف في الشرط الثاني (ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى السلامة الحاسة  
 وصحة الرؤية (كون) الست (البواقي) منها (مختصة بالاجسام وهما) أي الشرطان المعقولان  
 في رؤيته (حاصلان الآن) فوجب حصول رؤيته (والجواب) عن هذه الشبهة أما اولاهما (أما لا نسلم  
 وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما يتقيه  
 (لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوى  
 الكل في حصول الشرائط) فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها (لا يقال يتصل بظرفي المرئي  
 من العين خطان شعاعيان ككسافي منات فاعدته سطح المرئي ويخرج منها) أي من العين  
 (الى وسطه خط قائم عليه) أي على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (الى مثلثين  
 قائمي الزاوية) الواقعة عن جنبي الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وتر الكل واحدة من  
 الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين ورا زاوية قائمة ووتر القائمة) في المثلث (أطول من وتر



الحاجة فلم تكن أجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد) بالنسبة الى الراى بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز أن يرى الوسط وحده بدون الطرفين (لأننا نقول نفرض هذا التفاوت) الذى ذكرتموه في هذه المخطوط (ذراعا فلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فإذا فرض أنه (بعد المرئي بقدر ذلك) البعد الذى لطرفيه (وجب أن لا يرى اصلا وإذا يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها (قال بعض الفضلاء) اى صاحب اللباب معترض على هذه المعارضة (لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه أن نراه كبيرا) وإنما يلزم ذلك أن لو كانت رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع (فالرؤية صغيرة وكبيرة تختلف بضيق الراوية الحاصلة في الناظر من الخططين المتصاين منه بطرفي المرئي وسعتها) فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى أن صورة المرئي انما ترسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهج قاعدته عند المرئي وأن اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الراوية وسعتها (ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد) في الغاية (صارت) الراوية (لسعتها في الغاية) حال القرب (او لضعفها في الغاية) حال البعد (كالمعدومة فانه تمت الرؤية) حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف (وضعه ظاهرياً على تركيب الاجزاء التي لا تجزى) اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريباً أو بعيداً وذلك (لان رؤية كل) منها أو بعضها (اصغر مما هو عليه فوجب الانقسام) فيما لا تجزى اثبت ما هو اصغر منه (ورؤيته) اى رؤية كل من الاجزاء (اكبر مما هو عليه بمثل) أو بازيد منه (فوجب ان لا يرى الاضعاف ضعفاً) أو اكبر من ذلك وهو باطل قطعاً (ورؤيته اكبر) باقل من مثل فوجب الانقسام (ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل فوجب ترجيحاً بلامرئ فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول (قوله) ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجويز جبال شاهقة) بمحضتنا (لأنها) وهو سفسطة (فلنا هذا معارض) اى منقوض (بجملة العاديات) فان الامور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لانراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فجزد تجويزها لا يكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل) المذكور (مأذ كرم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (لوجب ان لا نجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يحظر بياله هذه المسألة ولانه ينجر الى أن يكون) ذلك الجزم (نظرياً) مع اتفاق الكل على كونه ضرورياً وأما ما يافهوا أنا (سلمنا الوجوب) اى وجوب الرؤية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكأن نقول (لم يجب) اى لماذا يجب وجود الرؤية (في الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في الوازم) والشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب) وحينئذ جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب \* (الثانية) من تلك الشبهة (شبهة المقابلة) وهي ان شرط الرؤية (كما علم بالضرورة من التجربة) (المقابلة) او ما في حكمها نحو المرئي في المرأة وانها) اى المقابلة (مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط) اما (مطلقاً كما مر) من أن الاشاعة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلاً ولا في حكمه بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة اندلس (او في الغائب) لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب أن المراد من الرؤية انكشاف نسبه الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف



على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه (الثالثة) منها (شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال) اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة (والجواب مثل ما مر) وهو أن تمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغائب لاختلاف الرؤيتين (واما) الشبهة (السمعية فأربع) لست كما وقع في بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) بمعنى قولك ادركته يبصرى معنى رأيت لا فرق الا في اللفظ (او هما) امران (متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الاخر) فلا يجوز رأيت وما ادركته يبصرى ولا عكسه (فالآية تقتضي ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة (في جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله فلا يراه شئ من الابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا (ولانه تعالى تمتدح بكونه لا يرى) فانه ذكره في اثناء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه) فظهر انه يتمتع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال (واجواب اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجواب المرئي اذ حقيقة البيل والوصول وانما المدرسون (اي ملهون) وأدركت الثمرة اى وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اى بلغ (ثم نقل الى) الرؤية (المحيطة) لكونها اقرب الى تلك الحقيقة (والرؤية المكيفة) بكيفية الاحاطة (الخص مطلقا) (من) الرؤية (المطلقة فلا يلزم من فهم) اى نفي المحيطة عن البارى سبحانه لامتناع الاحاطة (فيها) اى نفي المطلقة عنه (قوله لا يصح نفي احدهما مع اثبات الاخر فلا يمنع بل يصح أن يقال رأيت وما ادركه بصرى اى لم يحط به) من جوابه وان لم يصح عكسه (الثاني) من وجوه الجواب (أن تدركه الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع محلي باللام الاستغراقية (وقد دخل عليها النفي فرفعه وورفع الموجبة الكلية سالبة جزمية وبالجملة فيحتمل) قوله لا تدركه الابصار (اسناد النفي الى الكل) بأن يلاحظ اولاد دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفي الاسناد الى الكل) بان يعتبر العموم اقلا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزمية (ومع احتمال) المعنى (الثاني لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا (هذا) ما قوله (لو ثبت ان اللام في الجمع للعموم) والاستغراق (والاعكسنا العصبية) وقد لا تدركه الابصار سالبة مبهمة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بانه مفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا (الثالث) من تلك الوجوه (انها) اى الآلة (وان عمت في الاختصاص) باستغراق اللام (فانها لاتعم في الارمان) فانها سالبة مطلقة لادائمة (ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع) منها (ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز أن يكون ذلك) النفي المذكور في الآية (نفي للرؤية بالجراحة مواجهة وانطباعا) كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجراحة مطلقا (واما عن الوجه الثاني) اى وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهى الاستدلال بالآية (وهو قوله تمتدح) البارى (بأنه لا يرى فمقول هذا متدح كما فأن الدليل عليه) واذا ثبت أن سياق الكلام يقتضى انه تمتدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل لنا فيه حجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته ما حصل المدح) بنفيها عنه (اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن له ذلك وانما المدح فيه) اى في عدم الرؤية (للمتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد الثانية) من الشبهة السمعية (انه تعالى ما ذكر سوال الرؤية) في موضع من كتابه (الا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لنا كان طالبها عاتيا) اى مجاوزا للحد (مستكبرا) رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها (بل كان ذلك



(نازلا منزلة طاب سائر المجزات) الآية (الثانية) واذا قلتم يا موسى ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة) اى  
 عيانا (فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون) ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال \* الآية (الثالثة)  
 يسألك أهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا اربنا الله  
 جهرة فآخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السؤال (طلبوا جازاهم به في الحال) باخذ الصاعقة  
 (ولو جاز) كونه مريبيا (لكان سؤالهم) هذا (سؤال المجزأة زائدة) ولم يكن ظمنا ولا سببا للعقاب  
 (والجواب ان الاستعظام انما كان لظلمهم الرؤية تغشا وعنادا وهذا الاستعظام انزال الملائكة) في الآية  
 الاولى (واستكبر انزال الكتاب) في الآية الثالثة (مع امكانهما) بلا خلاف (ولو كان لاجل الامتناع  
 لمعهم موسى عن ذلك فعلة) اى منعه (حين طلبوا) امر امتنعوا (وهو ان يجعل لهم الها اذ قال انكم  
 قوم تجهلون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم) وطلبهم (وقدمت) هذا في المسلك  
 النقلى من مسلك صحة الرؤية (الثالثة) من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى ان ترانى وان للتأييد  
 واذا لم يره موسى) ابدال لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون للتأييد بل هو لتنفى (المؤكد) في المستقبل  
 فقط كقوله تعالى ولن يتنوه) اى الموت (ابدأ) لاشك انهم (يتنونه في الآخرة) للتخلص عن العقوبة  
 (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب) او يرسل رسولا فيوحى  
 بأذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله اليهم الى الامم  
 ليكلمهم على السننهم (واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا) واذا لم يره هو أصلا لم يره  
 غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق (والجواب أن التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) فان الوحي كلام يسمع  
 بسرعة (وما ذاقه من الدليل على نقي الرؤية تذبذب الكرامة) والمجسمة (واقعة) وبها في الرؤية وخالفوا  
 في الكيفية فعدوا ان الرؤية ~~تكون~~ من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا ما في حكمها (اذ يتنوع ذلك في  
 الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في أن ما لا يكون في جهة قدام الرائي  
 ولا مقابله او في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم في أصل الرؤية (والجواب)  
 ان امتنع الضرورة وما ذلك) اى ادعاء الضرورة (منهم) ههنا (الاكد عوى الضرورة في ان كل موجود  
 فانه في جهة وحيز وماليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا) الادعاء (فرعه) اى فرع ذلك  
 الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على أن حصر الموجود في اذ كركم وهى مما ليس بمحسوس فيكون  
 باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية \* (المقصود الثاني في العلم بحقيقة الله  
 والكلام في الوقوع والجواز ووجه مقامان \* المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر  
 وعليه جهور المحققين) من الفرق الاسلامية وغيرهم (وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من اصحابنا  
 والمعتزلة (لنا وجهان \* الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلب ككونه واجبا) لا يقبل  
 العدم (ازليا) لا ببقه عدم (ابدأ) لا يلحقه عدم (ليس بجوهر ولا في مكان او اوصاف ككونه خالقا  
 قادرا عالما) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها  
 قال الامدى كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرها  
 والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية (ولاشك ان العلم بهذه الصفات  
 لا يوجب العلم بالحقيقة المحصورة) ماهى في حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على ان شئ حقيقة  
 مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي  
 عليها ولا توجب العلم بخصوصيتها (كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص) اعنى جذب الحديد  
 (عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لسائر الحقائق) متميزة  
 عنها في حدتها (الثاني ان كل ما يعلم منه) من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير  
 ذلك (لا يمنع تصويره الشكر فيه ولذلك يحتاج في نفيه) اى نقي ما يعلم منه من صفات الالهية



(عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشبهة) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه) اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب اخرج الخصم بأنه لو لم يكن ذاته (متصورا) معلوما لا يمنع الحكم عليها بأنها غير متصورة و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر) وهو أن التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما (المقام الثاني الجواز في جوار العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة) وبعض اصحابنا كالفرازي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعرا بالامتناع وانما منعه الفلاسفة (لان المعقول اما بالبدئية واما بالمطر والنظر احافى الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الخد) فاذن لا تعلم الحقيقة الا بالبدئية او بالخذ وحقيقته تعالى ليست بدئية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما ستر فلا يمكن العلم بها \* الجواب منع حصر المدرس) بالكنه (في البدئية والخذ لجوار خلق الله تعالى علماته علقا بما ليس ضروريا) بالقياس الى عموم الناس (في شخص بلا سابقة نظر كما سبق) من (ان النظرى قد يتقلب ضروريا) لبعض الاشخاص (وايضافا لرسم وان لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمنع أن يفيدها \* المرصد \* السادس في افعاله تعالى وفيه \* مقاصد \* المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها) وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجري عادته بأنه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هنالك مانع اوجد فيه فعله المتدور مقارنا لها ما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ايداعا واحدا لنا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرة وارادته من غير أن يكون هنالك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري (وقالت المعتزلة) اي اكثرهم هي واقعة (بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هي واقعة (بالقدرتين) معانم اختلفوا (فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلق جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد (وقال القاضي على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد) بصفته اعني (بكونه طاعة ومعصية) الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى (كما في اظم الينيم تاديبا وايداء) فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (وقالت الحسكية وامام الحرمين) هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التحالف (بقدرة يحلقها الله تعالى في العبد) اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) في هذا المقام (ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد) على الانفراد كذهبي الشيخ وبجمهور المعتزلة (او هما) معا وذلك اما (مع اتحاد المتعلقين) كذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة (او دونه) اي دون الاتحاد (وحينئذ فاما مع كون احدهما) اي احدي القدرتين (متعلقة للآخرى و) لاشبهة في أنه (ليس قدرة الله متعلقة بقدرة العبد) اذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة (واما بدون ذلك) اي بدون أن تكون احدهما متعلقة للآخرى وهو مذهب القاضي لان المقروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به أحد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على أن الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرة (وجوه \* الاول ان فعل العبد ممكن) في نفسه (وكل ممكن مقدور لله تعالى لما ستر من شمول قدرته) للممكنات باسرها وقد مر مخافة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في أن كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادية الله تعالى (ولاشي مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما ستر) الوجه (الثاني لو كان العبد موجد الافعاله) بالاختيار والاستقلال



(لوجب ان يعلم تفصيلها واللازم باطل اما الشرطية) اى الملازمة (فلاق الازيد ولا نقص مما الى به  
 ممكن) اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك  
 المعين منه دون ما لاجل القصد اليه بخصوصه (والاختيار) المتعلق به وحده (مشروط بالعلم به)  
 كالتشديد بالبدية تفصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة له  
 (واما الاستثنائية) اى بطلان اللازم (فلاق السام) وكذا السامى (قد يفعل) باختياره كانه لا به من  
 جنب الى جنب (ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته) واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل  
 ولا يشعر بذلك الشعور ولا يدوم له الشعور الثانى (ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد) وتركب  
 الجسم منه (فيكون البطء) فى الحركات (تحلل السكات والمتحرك منا) باختياره (لا يشعر بالسكات)  
 المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة (لان الواقع بقدره العبد عند الجباني) وابنه (الحركة وهى صفة  
 توجب المتحركة مع أن اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذا) الوجهان اى الثانى والثالث  
 المذكوران فى ابطال اللازم (لا يلزم انما بالحق حيث يتوقف فى الجوهر الفرد ويتوقف تلك الصفة ولان  
 المتحرك منا لا يصعب تحركه لاجرائها) لا محالة (ولا شعوره بها فكيف) يتوهم انه (يعرف حركتها) ويقصدها  
 الوجه (الثالث ان العبد لو كان موجودا بالفعل) بقدرته واختياره استقلالا (فلا بد أن يتمكن من  
 فعله وتركه) والالم يكن قادرا عليه مستقلا فيه (و) ان (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) اذ لو لم  
 يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقا لا اختيارا ويلزم ايضا أن لا يحتاج  
 وقوع أحد الجانبين الى سبب فينبى باب اثبات الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) اى من العبد  
 باختياره (واللازم التسلسل) لان نقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (ويكون الفعل عنده)  
 اى عند ذلك المرجح (واجبا) اى واجب الصدور عنه بحيث يتمتع بخلافه عنه (والالم يكن الموجود) اى  
 ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لانه اذا لم يجب منه الفعل حيثما جاز أن يوجد معه الفعل تارة ويعدم  
 اخرى مع وجود ذلك المرجح فيه ما يقتضيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون  
 ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هذا خلف واذ كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه  
 (فيكون) ذلك الفعل (اضطرابا) لازما لا اختيارا بطريق الاستقلال كما زعموه (واورد عليه ان هذا يتوقف  
 كون الله تعالى) قادرا (مختارا لا مكان اقامة الدلالة به فيها فيه) فيقال لو كان موجودا بالفعل بالقدرة  
 استقلالا فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل منقوض  
 بالواجب تعالى (واجيب) عن ذلك (بالفرق بأن ارادة العبد محدثة) اى الفعل يتوقف على مرجح هو  
 الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة (فافتقرت) أن تنتهى (الى ارادة بحلقها الله فيه) بالارادة  
 واختياره منه (دفع الله التسلسل) فى الارادات التى تفرض صدورها عنه (وارادة الله تعالى قديمة ولا متغيرة  
 الى ارادة اخرى ورد) فى الباب (هذا الجواب) الذى ذكر فى الاربعين (بأنه لا يدفع التفسير المذكور)  
 اذ يقال ان لم يمكن التمسك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان أمكن فان لم يتوقف فعله على  
 مرجح كان اتفاقا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجانب عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا  
 فيكون اضطرابا (والفرق) الذى ذكرتموه (فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل)  
 وانما يدفع النقص اذا بين عدم جريان الدليل فى صورة الخلاف (وفيه) اى فى هذا الدال (نظرفان ماله)  
 اى ما ل ماذكر من الفرق بين ارادة العبد و ارادة البارى (الى تخصيص المرجح فى قواسترجيح فعله  
 يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث) فان المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث فى وقت لا يحتاج الى مرجح  
 آخر فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون  
 ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من  
 العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه وأما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق



في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المريج القديم لا يحتاج الى مريج آخر فيكون تعالى مستقلا  
 في الفعل وحينئذ لا يتجه النقص (ويتم الجواب) ولما كان القائل أن يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المريج  
 القديم كان موجبا لا يختار الاشارة الى دفعه بقوله (واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه)  
 وهو أن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لاشك أن اختياره حادث وايس صادر عنه  
 باختياره والانتقال لكلام الى ذلك الاختيار ونسائل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره  
 بخلاف ارادة الباري تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه  
 لكن يتجه أن يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس  
 اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب (واعلم أن هذا الاستدلال) اي الوجه الثالث (انما يصلح الرأيا  
 للمعتزلة القائلين بوجوب المريج في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجبا كافي الحسين  
 واتباعه (والافه في رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعاقب الاختيار بأحد طرفي المقدور) من غير داع الى ذلك  
 الطرف كما مر (فلا يلزم من كون الفعل بالمرجح) وداع (كونه اتفاقيا) واقعا بلا مؤثر (وحديث الترجيح  
 بلا مريج قد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة) القائلون بأن العبد موجد لا فعالة الاختيارية  
 صاروا فريقين فأبو الحسين ومن تبعه يدعي في ايجاد العبد لفعاله الضرورة) اي يزعم أن العلم بذلك  
 ضروري لا حاجة به الى استدلال (و) بيان (ذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار  
 والمرتعش والصاعد) باختياره (الى المذات والهاوي) اي الساقط (منها) ويعلم أن الاولين من هذين  
 القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما  
 بخلاف الآخرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته ودواعيه (ويجعل) أبو الحسين (انكاره) اي انكار  
 كون العبد موجد لا فعالة الاختيارية (سفسطة) مصادمة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين  
 الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار  
 في الاولى (وعدمها) في الثانية (لا الى تأثيرها) في الاختيارية (وعدمه) اي عدم تأثيرها في غيرها  
 (وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء) كالفعل الاختياري (مع غيره) كقدرة الدواعي وجودا وعدما  
 (وجوب الدوران) لجواز أن يكون الدوران اتفاقيا (ولا يلزم) أيضا (من وجوب الدوران) على تقدير  
 ثبوته (العلية) اي كون المدارعة للدائر (ولام عملية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز أن  
 يكون المدار جزأ اخر من العلة المستقلة (ثم يبطل ما قاله) أبو الحسين (امرأه الاول ان من كان قبله)  
 من الامة كانوا (بين منكرين لايجاد العبد فعلة ومعتزين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له  
 اتفقوا على نفي الضرورة) عن هذا المتنازع فيه أمانتي المخالف قطا هو وأمانتي الموافق فلا استدلاله  
 عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة) فيه \* الامر (الثاني ان كل سليم العقل  
 اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته لشيء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة) بل تحصل له تلك الارادة سواء  
 ارادها ولم يردّها (و) علم أيضا (انه مع الارادة الجازمة) الجماعة للشرائط وارتفاع الموانع (بحصول  
 المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها) اي من المقدمات التي علمها بوجوده (انه لا ارادة منه ولا حصول  
 الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من ابي الحسين انه  
 خالف اصحابه في قواهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لا أحدهما دون الآخر على مريج وزعم ان العلم  
 بتوقف ذلك) اي فعله لا أحدهما دون الآخر (على الداعي) الى احدهما (ضروري وزعم ان حصول  
 الفعل عقيب الداعي واجب وزعم للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم ~~كون~~ كون العبد موجد لا فعلة  
 كما هو مذهبنا (ثم بالغ في كون العبد موجد اوزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك  
 قال) الامام (وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب



(الاعتزال) يعني في مسئلة خلق الاعمال وما يتقضى عليها (لكنه لما أبطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تبعه اصحابه رجوعه عن مذهبهم فليس الامر عليهم) بمبالغته (في ادعاء العلم الضروري بذلك والافهذ التناقض اظهر من أن يخفى على المبتدى فضلا عن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق) فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا (لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالاعلية) على سبيل التفويض اليه بالكلية (وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول) اي التاثير (لا في الثاني) اي الاستقلال حتى يتجه ما اوردتموه عليه (لانا نقول غرضنا) في هذا المقام (سلب الاستقلال) الذي يدعيه أهل الاعتزال (كما هو مذهب الاستاذ وأمام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدا عليه فرحبا بالوافق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين أن يأمره (بما يجب عند فعله) ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كذا التقديرين غير متمكن من الفعل) والترادف ايضا لا فرق بين أن يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين أن يعذبه على فعل يجب حصوله عندما اوجده فيه لانه لا فرق في القول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسته عليه باب القول بالاعتزال فظهر أن ابا الحسين أنكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تقويده وتأسيس انتهى كلامه (واما غيره) اي غير ابي الحسين (فيسندل عليه) اي على أن العبد موجد لافعاله (بوجوه كثيرة مرجعها الى أمر واحد وهو أنه لو لا استقلال العبد بالفعل) على سبيل الاختيار (لبطل التكليف) بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موقفا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا أن يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (التأديب) الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله (وارتفع المدح والذم) اذ ليس الفعل مستندا اليه مطبقا حتى يمدح به او يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الوارد بهما الوعد والوعيد (ولم يبق للبعثة فائدة) لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليهما بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ أن يعكس فيعاقب الانبياء وتباعد عنهم ويثيب الغراةة واشياءهم فلا تصور منفعة للبعثة أصلا (والجواب) منع الملازمات المذكورة وهو (ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار العالمية) حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك (كما يدح الشيء ويذم بحسنة وقبحة وسلامته) من الآفة (وعاقبته) فان ذلك باعتبار أنه محل لها لا مؤثر فيها (واما الثواب والعقاب) المتربان على الافعال الاختيارية (فكسائر العادات) المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال (وكما لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله الاحتراف عقيب ميسر المار ولم يحصل ابتداء) او عقيب مائة الماء (فكذا ههنا) لا يصح أن يقال لم أناب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما (واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل) واختياره (فيخلق الله انفع عقيبها عادة وباعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعي (يصير الفعل طاعة) وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه (ومعصية) اذا خالفه (و) يصير (علامة للثواب والعقاب) لاسبابا موجبا لاستحقاقهما (ثم ان هذا) الذي ذكره (ان لم) القائل بعدم استقلال العبد في افعاله (فهو لا ريب لهم ايضا الوجوه الاول ان ما علم الله عدمه) من افعال العبد (فهو متمنع الصدور عن العبد) والاجاز انقلاب العلم جهلا (وما علم الله وجوده) من افعاله (فهو واجب الصدور عن العبد) والاجاز ذلك الانقلاب (ولا يخرج عنهما) لفعل العبد (وانه يبطل الاختيار) اذ لا قدرة على الواجب والمتمنع فيبطل حينئذ التكليف واخوانه لا يتأيم اعلى القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فالحال منا في مسئلة خلق الافعال فقد اركم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جماعة



العقل لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفا لا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء  
 قبل وقوعها واعتراض عليه بأن العلم تابع للعلوم على معنى أنها متطابقة والاصل في هذه المطابقة هو  
 المعلوم لا يرى أن صورة الفرس مثلا على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأن الفرس في حد  
 نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيد أسبق قوم غدا مثلا إنما يتحقق إذا كان هو  
 في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة  
 والاختيار والالزام أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالميا بفعاله وجودا وعدما \* الوجه (الثاني  
 ما اراد الله وجوده) من أفعال العبد (وقع قطعاً وما اراد عدمه) منها (لم يقع قطعاً) فلا قدرة له على شيء  
 منهم أصلاً ويرد عليه أيضاً النقض بالباري سبحانه على أن المعتزلة ذاهبون إلى أن ما اراده الله ولم يرد  
 من أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره \* (الثالث الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك  
 يمتنع) لأن الرجحان يناقض الاستواء (وعند رجحان أحدهما يجب الرجحان ويمتنع الآخر) المرجوح فلا  
 قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحده أن وجوب الفعل بمجموع القدرة  
 والداعية لا يخرج عنه عن التقديرية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فإن معنى كونه قادراً أنه إذا  
 حصل له الإرادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع أثر فيه \* (الرابع إيمان أبي إهاب بما أوربه) أي  
 أمر بأن يؤمن دائماً (وهو ممتنع) لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن والايان تصديق الرسول فيما علم بحجته به  
 ومما جاء به أنه لا يؤمن (فيكون) هو في حال إيمانه على الاستمرار (مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ويصدق  
 بأنه لا يصدق وهو) أي تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصدقاً مستمراً (تصدق بما علم من نفسه خلافة  
 ضرورة) أي إذا كان مصدقاً كان عالمياً بتصديقه علماً ضرورياً لا يمكنه حينئذ التصديق بعدم  
 التصديق لأنه يجد في باطنه خلافاً وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجباً للتكذيب في الأخبار  
 بأنه لا يصدق (وأنه) أي إيمانه المستعمل على ما ذكر (محال) لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب  
 في حالة واحدة وإذا كان المكلف به محالاً لم يكن لشكاف بآيانه فائدة واعتراض عليه بأن الإيمان واجب  
 بما علم بحجته به لا بما جاء به مطلقاً سواء علمه المكلف أو لم يعلمه ولا نسلم أن هذا الخبر بما علم أبو إهاب بحجته به  
 حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه أن الإيمان هو التصديق الإجمالي أي كل ما جاء به فهو حق وليس  
 في هذا التصديق الإجمالي من أبي إهاب استحالة وأما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه  
 بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين القبيضين فهو المحال دون الاقول فليبدأ قل \* (الخامس التكليف  
 واقع بمعرفة الله) تعالى إجماعاً (فإن كان ذلك) التكليف (في حال حصول المعرفة فهو تكليف  
 بتحصيل الحاصل وأنه) أي تحصيل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضائعاً لا طائل تحته (وإن كان  
 في حال عدمه فغير المعارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه) وصدوره عنه  
 كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال) وعار  
 عن الفائدة ورد عليه بما مر من أن الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبأن التكليف إنما هو للمعارف به  
 وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا توقف معرفة  
 التكليف على معرفتها (وربما احتج الخصم) على كون العبد موجداً لأفعاله (بنظواهر آيات شريعة صوده  
 وهي أنواع \* الأول ما فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو قول الذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله  
 لم يك مغيراً نعمته أعمها على قوم حتى يغير أماناتهم \* الثاني ما فيه مدح وذم) نحو إبراهيم الذي وفي  
 وكيف تكفرون بالله (و) ما فيه (وعد ووعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن بعض الله  
 ورسوله فإن له نار جهنم (وهو أكثر من أن يحصى \* الثالث الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة  
 عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وجه وظلم) كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت  
 ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً الذي أحسن كل شيء خلقه وما طمانناهم ولكن كانوا



انفسهم يظلمون \* (الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم) اى الايات الدالة عليه (نخوفن شاء  
فليؤمن ومن شاء فليكفر \* الخامس الامر بالاستعانة بنحو ايات الذنبيين استعينوا) ولا معنى للاستعانة  
فما يوجد الله في العبد بل فيما يوجد العبد باعانة من ربه \* (السادس اعتراف الانبياء بذبهم) كقول  
آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك انى كنت من الظالمين \*  
(السابع ما يوجد) في الآخرة (من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعوني اعلى اعمل  
صالحا لو انى كرتة فاعلم ان كون من المحسنين \* الجواب ان هذه الايات معارضة بالايات الدالة  
على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره) وايجاده وخلقه (نحو والله خلقكم وما تعملون) اى عملكم  
(خالق كل شئ) وعمل العبد شئ (فعال لما يريد وهو يريد الايمان) اجماعا (فيكون فعلا له وكذا الكفر  
اذ لا قائل بالفصل و) معارضة (بالايات المصرحة بالهداية والاضلال والختم) نحو ويضل به كثيرا  
ويهدى به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهى محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها (وانت تعلم ان الطواهر  
اذ انعاضت لم تقبل شهادتها) خصوصاً في المسائل اليقينية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل  
العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا \* (المقصد الثانى في التوليد وفروعه \* اعلم  
ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترسيا) ورأوا فيها أيضاً أن الفعل المترتب على آخر  
يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه أصلاً فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه  
ابتداءً لتوقفه على القصد (قالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد) حركة  
(الفتاح) فان الاولى منهما أوجبت افعالها الثانية سواء قصدها اولم يقصدوها (والمعتزلة في ابطاله)  
اى ابطال التوليد (ما بينا من اسناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداءً وقد يحتج عليه) اى على ابطاله  
(بأنه) يلزم من التوليد اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بالمرجح وذلك  
لانه (اذا التصق جسم بكف قادرين وجذب احدهما ودفعه الآخر) في زمان جذبه (الى جهته)  
(فان قلنا حركته) اى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص (تولد من حركة اليد فاما ما  
اى بالجذب والدفع معاً) فيلزم مقدورين قادرين مستقلين بالتأثير وقد مر استحالة (واما بأحدهما)  
فقط (وهو محكم محض معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال  
المذكور (لا يلزم ضرراً وحققا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة) وبيان على ما  
في الابتكار أن المولدات منها ما هى قائمة بعمل القدرة كالعلم النظرى المولد من النظر ومنها ما هى  
قائمة بغير محل القدرة فاختلاف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها بأسرها فعل لفاعل السبب وان كان  
معدوماً حال وجود المولد لكن رعى سهمها ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والا لأم الحادثة  
منها من فعل الميت وذهب ثمانية بن اسر ش الى انها كلها حوادث لا تحدث لها والنظام الى أن المولدات  
برمتها من فعل الله لان فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرارين عمرو وحفص الفرد الى أن ما كان  
منها في محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان في محل مبان لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو أيضاً  
من فعله كالتقطع والذبح وما لا يقع على وقفه فليس من فعله كالألام في المضروب والاندفاع في النقيض  
المدفوع وحركة الجسم المقروض من القسم الاخير قال الامام بها لا يقوم حجة عليهم (والمعتزلة) القائلون  
باسناد المولدات الى العباد (ادعوا الضرورة تارة) كابى الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال  
أخرى) كالجهور منهم (اما الضرورة فقالوا من رام دفع بحر في جهة اندفع اليه ما بحسب قصده  
وارادته) فيكون اندفاعه صادراً عن اندفاعه وفعلا (وليس) هذا (الاندفاع) فعلا له (مباشراً بالاتفاق)  
منا ومنكم (فهو بواسطة ما يشره من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظرى  
من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم أن الامدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته  
وجه اول من وجوه استدلالهم وليس في كلامه ما يدل على أن ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا



(ويؤيده اختلاف الافعال) التي سميت متولدة (باختلاف القدر) النابتة للعباد (فلا تيد) القوى  
 (يقوى على حل ما لا يقوى على حله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعا بقدرته الله لجاز بحركته  
 الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردة باعتماد الايد القوي) بأن يخلق الله الحركة في الجبل  
 دون الخردة (وانه مكابرة) صرفة فانضح أن المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط  
 افعال أخرى والامدى جعل هذا التأييد وجهان ثانيا من دلائلهم (واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه \*  
 الاول ورود الامر والنهي بها) اي بالافعال المتولدة (كما) وردا (بالافعال المباشرة وذلك لحمل الاثقال  
 في الحروب) والحدود وبناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كعرفة الله وصفاته ومعرفة  
 احكام الشرع (والايلام) بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها أمور بها  
 وجوب اوتدبا وايلام ما لا ينبغي ايلامه منهي عنه فلولا أن هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن  
 التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست  
 مباشرة بالقدرة فهي بواسطة (الله في المدح والذم) فان العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال  
 هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد (الثالث نسبة  
 الفعل الى العبد دون الله) كما في قواهم حمل فلان الثقيل وآلم زيد بالضرب وليس هذا من قبيل  
 المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على أن الفعل منه (والجواب بعدم ما تقدم في الافعال المباشرة)  
 من أن الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار انهم ادواع فيخلق الله الفعل عقيبا وأن استحقاق المدح  
 والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات وأما حديث  
 النسبة فمبني على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة (الله) اي الجواب بعدم  
 ما تقدم انه (لم لا يكفي اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك) هذا الجواب  
 متعلق بقوله لا يكفي اي لم لا يكفي الاجراء في جميع ما ذكرناه تعالى لما جرى عادته بايجاد هذه الافعال  
 التي يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفي ذلك في حسن الامر والنهي والمدح  
 والذم وفي النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم وأجاب الامدى عما جعله  
 وجهها قول بما سلفه في الافعال المباشرة من أن كل عاقل يجد من نفسه أن فعله الاختياري مقارن  
 لقدرة وقصده لا أن قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي يخصه ههنا انا وان  
 سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات  
 اذا المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعدم موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب  
 قصده وداعيته وان سلم كونها على حسب ما لم يلزم منه أن يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له  
 لا يجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا  
 واجاب عما جعله وجهان ثانيا بما سبق في خلق الاعمال وهو أن الاختلاف اي التفاوت انما هو في كثرة  
 المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة وأجاب عن الوجوه الثلاثة  
 المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك أن تقول جاز أن يكون وجود الاندفاع على حسب  
 القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر  
 فلا يصح دعوى الضرورة وتأنيدها (ولما بطلنا أصل التوليذ بطل ما هو متفرع عليه) فلا حاجة  
 الى ذكر فروعه والجواب عنها (الكاذب كرها تنبيهها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب) والتنافي  
 (الاول) من تلك الفروع (ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة  
 (أن يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والابجاز اجتماع مباشرة تولد في محل واحد)  
 وذلك لان وجوده فيه لوجود سببه ممكن بالارضية والمقروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز  
 وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما (وهما مثلان واجتماع المثليين محال مع انه يفضى الى جواز



حل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه (أي في الجبل من قدرة الذرة) أعداد من الجبل موازية لأعداد  
 أجزائه فيرتفع (الجبل بها) أي تلك الأعداد من الجبل (وذلك محال ضرورة والجواب أنه) أي القول  
 بامتناع اجتماعهما (بناقض أصلكم في جواز اجتماع المثليين) في محل واحد فإن المعتزلة يجوزوا اجتماعهما  
 مطلقا لا شريطة منهم فأنهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر  
 في المرصد الرابع من الموقف الثاني (ثم) نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثليين  
 (أذ قد يكون تأثيره) بالمباشرة (في عين ما وقع بالتوليد) مشروطا (بشرط عدم السبب) كما أن وقوعه  
 تولدا مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثليين) لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل  
 من المباشرة والتوليد بلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجهها آخر وهو أن تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع  
 بالتوليد لا في غيره وذلك التأثير على سبيل البديل لما ذكرنا لا يلزم اجتماع تأثيرين على شيء واحد بعينه  
 وهذا الوجه هو المفهوم من ابتكار الأفكار والموافق لذلك لفظة العين (الثاني) من الفروع (قد منع بعض  
 المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله) عندهم (بالمباشرة) ومقدورة بالقادرية  
 من غير توسط سبب (ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليه والاحتياج في فعله إلى سبب) هو المولد  
 لذلك الفعل كاحتياج العباد إلى أسباب المتولدات وهو على الله محال (والجواب أن ذلك) أي لزوم  
 احتياج الباري (بناء على امتناع وقوع الفعل) المتولد (بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بما أوردهنا  
 على الفرع الأول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة وقد قال به أبو هاشم أيضا  
 في الغائب في أحد قوليه وإن منعه في الشاهد مطلقا (مع أنه) أي الاحتياج إلى السبب المولد (لا يزيد  
 على امتناع وجود الأعراض بدون محالها) أذهننا أيضا يلزم احتياجه في إيجاد الأعراض إلى إيجاد  
 الجواهر فها هو العذر هنا هو العذر ههنا والتحقيق أنه لا محذور لأن الاحتياج في الحقيقة راجع  
 إلى الفعل المتولد والعرض (وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم) ويشهد  
 (به الحس من حركة الأعصاب والأوراق على الأشجار بحركة الريح العاصفة) واعتمادها عليها  
 (ولاشك أن حركة الريح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الأعصاب والأوراق  
 من فعله توليدا (والجواب ما سبق في فعل العبد) من أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسببا له  
 لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد إجراء العادة (الثالث) من الفروع  
 (قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر) يعني أنه إذا غفل عن النظر والعلم  
 بالمنظور فيه ثم تذكره انتظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرة  
 بالقدرة وذلك لوجهين أشار إلى أولهما بقوله (بل هو) أي تذكر النظر (ضروري من فعل الله)  
 تعالى وليس مقدورا للبشر (فلو وقعت المعرفة بالله به) أي بالنظر حال كونه (متذكرا  
 لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله أيضا (فامتنع التكليف بها) وخرجت عن أن تكون  
 مأمورا بها وهو باطل إجماعا وأشار إلى ثانيهما بقوله (ولأنه) أي تذكر النظر (حيثئذ) أي حين كونه  
 مولدا (يولد العلم ولو عارضه الشبهة) أي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وإن عارضه شبهة لأنه قبل  
 معارضتها كونه بعدا (وجواب الأول ما مر) من أنه مبني على أن التكليف لا يكون إلا مأمورا وهو مقدور  
 للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسئلة خلق الأعمال (و) جواب (الثاني) لأن لم إمكان عروض الشبهة  
 مع تذكر النظر الصحيح) وكلا مناهيه (ولا يمنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر) أي وإن سلمنا  
 إمكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة  
 ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فإن عروض الشبهة يمنع توليد مولد لا يمنع ذلك توليده  
 حال عدمها (فإن قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم) من منع الشبهة توليده  
 (دفع فعل العبد لله تعالى) وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد



ايضا (فلنا يلزمكم مثله في امسالك الاليد القوي الشيء) الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه  
(من أن يتحرك) تلك (الرياح سواء كان) يتحرك ذلك الشيء فعلا (مباشرا للرب او متولدا من فعله) الذي  
هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا (الرابع) من تلك القروع (الاصوات والالام الحاصلة  
بفعل الادميين لا تحصل الا بالتوليد) اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض  
واصطكاك بينها وكذا الحال في الالام الحاصل من الادمي فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة  
لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لان سلم انها اسباب بل جاز أن تكون شروطا لوقوعها من القدرة  
مباشرة (وزاد ابو هاشم التاليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه  
ما عرفت آنفا (ومنعه ابو علي في التاليف القائم بجسمين هما واحد محال للقدرة كن ضم اصبعه  
الى اصبعه او) ضم اصبعه (الى جسم آخر) وقال هذا التاليف يقع بغير توليد (بخلاف التاليف القائم  
بجسمين غير محال للقدرة) كجسمين مباينين لمحاها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد  
في محل خارج يتماهى عن محل قدرته لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد (الخامس) منها  
القائلون بالتوليد (فسموا) السبب (المولد الى ما تولده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما تولده  
حال حدوثه ودوامه) اذ لم يمنع مانع (فالاول) كالمجاورة المولدة لتاليف والوهي) اى تفرق  
الاجزاء المبنية بنية النحلة (المولد للالم) فانهم يقولون انهم ما حال الحدوث لاحال البقاء (والثاني كالا اعتماد  
اللازم لسفلى) فانه عند انتهاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الادمي  
ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا أن كلاما من المجاورة والوهي في ابتدائه كهي في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع  
من التوليد لم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث  
توليدهما في البقاء ولو أخذوا خصوص الابداء او ما لازمه شرطا في التوليد لم يمت ذلك في جميع  
الاسباب المولدة ولم يتولوا به (السادس) اختلفوا في الموت المتولد من الجرح اى الحاصل عقبه هل  
هو متولد من الالام المتولدة من الجرح فتفاه قوم وابنه آخرون (والثاني له مراغم لاصله) في التوليد  
لان ترتيب الموت على الالام يقتضى تولده منها كما في سائر المتولدات (والثالث له مراغم للاجماع) فان  
الامة اجدوا على أن المستقل بالامانة والاحياء هو الله سبحانه (وللكتاب) فان نصوصه دلالة عليه (قال  
تعالى هو يحيى ويميت ربى الذى يحيى ويميت) السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التى تحصل  
بالضرب) وغيره من افعال العبد هل هي متولدة من فعله اولا وذات (كاون الدبس وطعمه الحاصلين  
بضربه بالمسواط) عند طبعه (فأثبت قوم) وقالوا مثل هذا الطعم والالوان متولد من فعله (لحصوله بفعله)  
وعلى حسب (ومنعه آخرون) وقالوا لا يقع شئ من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم  
وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم (والا لحصل ذلك) الطعم والالوان (بالضرب) او نحوه من افعال العبد  
(في كل جسم لان الاجسام متمثلة) لتركيبها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل  
الجواهر (لم لا يستند) حدوث الطعم والالوان المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض  
(الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه) فلا يحدث شئ منه ما في جسم  
آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن) قد اختلفوا في الالام الحاصل من الاعتماد  
على الغير بضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال ابو هاشم  
في المعتمد من قوله انه يتولد من الوهي) وكأنه أخذه من قول الحكماء سبب الالام تفرق الاتصال  
(والوهي) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لان الالام بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد  
الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم) العضو (القوى المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب)  
ذلك الاعتماد (ويحتمل من الوهي) فان التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر وأقوى من الحاصل في المكتنز  
فلا يكون الالام متولدا من الاعتماد بل من الوهي لان خاصية التوليد لاختلاف المتولدات بحسب اختلاف



اسبابها (والجواب أن اختلاف الوهي المتفاوت) في القلة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهي الواحد) والصحيح كما في الابكار من الاعتماد الواحد أي في أن كلامهم ما اختلاف في أمر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه (فلا يستند هو) أي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد (إلى اختلاف القابل كما استند إليه اختلاف الوهي) على ما اعترفتم به والحاصل أنكم جؤزتم استناد الوهي المختلف إلى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي فإن الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا تجؤزون استناد الالم المختلف إلى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة إلى توسط الوهي بين الالم والاعتماد كما لا يخفى (وايضاً فيبطله) أي يبطل تولد الالم من الوهي (تفاوت الالم تفاوتاً لا يوجد في الوهي كما يحصل برأس الأبرة وما يحصل بذنابة العقرب) فإن هذين الالمين يتفاوتان جداً وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين (بل ربما كان ما يحصل من الوهي بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الأبرة بكثير) مع أن حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولداً منه (التاسع) وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب (هل يمكن أحداث الالم بلا وهي من الله تعالى أم لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني) فمن لم يجؤز أن يكون فعله تعالى متولداً حكم بأن الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتولده أيام ومن جؤز التوليد في أفعاله جؤز كون الالم الصادر عنه متولداً من الوهي ويعلم من كونه مبني على الفرع الثاني أن العبارة الظاهرة ههنا أن يقال هل يمكن من الله تعالى أحداث الالم بالوهي أولاً وحينئذ يكون جزئياً من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة إلى إفراده ولذلك لم يذكره الآمدي \* (المقصد الثالث في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانهقد عليها الإجماع وهم يؤولونها

• (الأول الطبع) قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم (والختم) ختم الله على قلوبهم (والأكنة) وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه (ونحوها) كالأقوال في قوله تعالى أم على قلوب أقفالها فذهب أهل الحق إلى أنها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصيح تسميته بهذه الأسماء لأن الأصل هو الاطراد الآن يمنع مانع والأصل عدمه فمن ادعاه يحتاج إلى البيان والمعتزلة (أولوها بوجوه \* الأول) وهؤلاء أوائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) إلى آخر الآيات (أي سمهاها محتوماً عليها) ومطبوها عليها ومجعلها أكنة وأقفال ووصفها بذلك (كما قال وجعلوها الملائكة الذين هم عباد الرحمن أناثا) أي سموهم بذلك ووصفوههم بالأنوثة إذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي (الثاني) وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما (وسمها) أي وسم الله قلوب الكفار (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة فتعزيها للكافرين المؤمنين) وذلك لأن الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمنع أن يخلق الله في قلوب الفجار سمعة تميز بها عن قلوب الأبرار وتبين تلك السمعة للملائكة فيذوقون من اسمها وفي ذلك مصلحة دينية لأنه إذا علم العبد أنه إذا كفر وسم بسمته يتحقق به أذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سبباً لانتزاعه عنه (الثالث) وهو لكعبي (منع الله منهم اللطف المقرب إلى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعله أنه لا يتفهم) ولا يؤثر فيهم (فلما لم يوفقوا لذلك) اللطف (فكانهم ختم على قلوبهم) لأن قطع اللطف مانع من دخول الإيمان كما أن الختم والطبع والأكنة والأقفال موانع من الدخول (الرابع) وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (لمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه لأن الفعل بلا إخلاص كالفعل وهو) أي ما ذكره من اثبات ويل (مع الابتداء على أصلهم الفاسد) وهو أن منع الإيمان وخلق الضلال قبيح فلا يجؤز استناده إلى الله سبحانه وسبباً يبيح فساد (يبطله) ذكر الله تعالى هذه الأشياء في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك) حيث قال سواء عليهم



• أنذرهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم أي لا يؤمنون لأجل الختم وذلك لأن قوله ختم  
 استئناف لبيان السبب (وثنى مما ذكرتم لأبطل ذلك) أي لا يكون سببا لامتناع الإيمان  
 فإن مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الأكنة والأفكال على قلوبهم لا يمنع من الإيمان وكذا الوسم  
 بعلامة مميزة ومنع اللطف والاختلاص لا يقتضي امتناع الإيمان فلا يصح الحمل عليها (الناس)  
 من تلك الأمور التي يؤولونها (التوفيق والهداية) فإن الشيخ الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حلوا  
 التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لأن المواقفة انما هي بالطاعة وبخلق  
 القدرة الحادثة على الطاعة يحصل ثبوت المواقفة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة  
 لا خلق القدرة اذ لا تأثر لها وحلوا الهداية على معناها الحقيقية أعني خلق الاهتداء وهو الإيمان  
 والمعتزلة (أولوها بالدعوة الى الإيمان والطاعة) وابطح سبيل المرشد وتيسير مقاصدها والزجر  
 عن طرق الغواية كما في قوله تعالى وأما عود فهديتهم اذ لا شبهة في امتناع حله على خلق الهدى فيهم  
 والذي يطله أي هذا التأويل (أموره الاوّل اجماع الأئمة على اختلاف الناس فيهم) أي في التوفيق  
 والهداية فبعضهم موقف مهدي وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الأئمة (لا اختلاف فيها)  
 فلا يصح تأويلها بها \* (الناسي الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم) اللهم وفقنا لما تحب  
 وترضى والطلب انما يكون لما ليس بمحاصل (والدعوة) المذكورة (حاصلة) فلا يتصور طلبها (واختلاف  
 الناس) ليس في الدعوة نفسها بل (في) وجود (الاتباع بها وعدمه) الثالث كونه مهديا وموقفا  
 من صفات المدح يدح بهما في المعارف (دون كونه مدعوا) اذ لا يدح به اصلا فلا يصح حملهما  
 على الدعوة \* (الثالث) من تلك الأمور (الاجل وهو) في الحيوان (الزمان الذي علم الله انه يموت فيه  
 فالقتول عند أهل الحق ميت بأجله) الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه (وموته بفعله تعالى) ولا يتصور  
 تغير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير قال تعالى ما تسبق من اية أجلها وما يستأخرون فاذا جاء أجلهم  
 لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (والمعتزلة قالوا بل يولد وموته من فعل القاتل) فهو من افعاله لا من  
 فعل الله تعالى (و) قالوا (انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو أجله) الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غير  
 بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له (وادعوا فيه) أي في تولده من فعل القاتل وبقاتله لولا القتل  
 (الضرورة) كما ادعوا في تولد سائر المولودات واتفاتها عند انتفاء اسبابها (واستشهدوا عليه بدم  
 القاتل) والحكم بكونه جانيا (ولو كان) المقتول (ميتا بأجله) الذي قدره الله له (لمات وان لم يقتله فهو)  
 أي القاتل (لم يجلب) حينئذ (بفعله امره) لا مباشرة ولا تولد اذ كان لا يستحق الذم (عقلا ولا شرعا) لكنه  
 مذموم فيه ما قطعها اذا كان القتل بغير حق (و) استشهدوا ايضا (بانه ربما قتل في المهمة الواحدة  
 ألوف ونحن نعلم بالضرورة أن موت الجسم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه  
 ولذلك) أي ولحكم العادة بالامتناع في المطلق الكثير دون غيره (ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف  
 العادة) كما في قتل واحد وما يقرب منه (واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين في العقل)  
 لان الموت في كلتا صورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلماذا كان احدهما باجله دون الآخر (ولو لا روم  
 الهرب من الارام الشيع) وهو القدح في المعجزات (لما دلوا به) وبيان ذلك انه لما حكمت العادة بامتناع  
 موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا  
 للعادة لا لظواهر المعجزة وذلك قدح فيها وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة اليه تعالى فلا  
 امتناع فيه تحكم العادة بالامتناع في المكثر دون القليل هو الذي حمله على الفرق كيلا يلزمهم  
 ابطال المعجزات اذ انسبوا الجميع اليه والجواب أن دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم  
 كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء \* (الرابع الرزق وهو عندنا كل ما  
 ساقه الله الى العبد فأكله فهو رزقه من الله حلالا كمن اوحرا ما اذ لا يقبض من الله شيء ليس) ما ذكره



فحديدا للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو أن الرزق كل  
 ما انتفع به حتى سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما وريما قال بعضهم هو كل ما يتربى به  
 الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور  
 الاتفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى وعمارزقناهم يتفقون اجيب  
 بأن اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده (واما هم) اى المعتزلة (ففسروه بالحلال تارة  
 فأورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) فليها ثم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة  
 (و) فسروه اخرى (بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم ان من أكل الحرام طول عمره فالتة لم يرزقه وهو  
 خلاف الاجماع) من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذي يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد أصلهم  
 في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانها منشأ لا باطل  
 كثيرة متفرعة عليهم واطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها (الخامس في الاسعار)  
 وهو الرخص والغلاء (المسعر هو الله على اصلنا كما ورد في الحديث) حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع  
 اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله (واما عندهم فختلف فيه  
 فقال بعضهم هو) اى السعر (فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الامواضة منهم على البيع والشراء  
 بمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى) وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات  
 بأسباب هي من فعله تعالى \* المقصد الرابع انه تعالى يريد لجميع الكائنات غير مریدا لما لا يكون) فكل  
 كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له (هذا مذهب أهل الحق) واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه  
 بجهة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن) اختلفوا في التفصيل (منهم من لا يجوز اسناد  
 الكائنات اليه مفصلا) فلا يقال الكفر أو الفسق مرادة لله تعالى (لا يهاه الكفر) وهو أن الكفر والفسق  
 مأور به لما ذهب اليه بعض العلماء من أن الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف  
 عن الاطلاق (الى التوقيف) والا اعلام من الشارع (ولا توقيف ثمة) اى فى الاسناد تفصيلا (وذلك)  
 الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا (كما يصح) بالاجماع والنص (ان يقال الله خالق كل شئ  
 (ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القرود والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقا  
 (وكما يقال له كل ما فى السموات والارض) اى هو مال كها (ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهاه اضافة  
 غير الملك اليه) ومنهم من يجوز أن يقال الله مرید للكفر والفسق والمعصية معاقبا عليها (وقالت  
 المعتزلة هو مرید) بجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها وأما افعال العباد فهو مرید  
 (للمأوربه) منها (ككراهه للمعاصي والكفر) وتفصيله أن فعل العبد ان كان واجبا يريد الله  
 وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه  
 وأما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (انما الله مرید للكائنات) بأسرها  
 (فلا تعلق الاشياء كلها لما مر) من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشئ  
 بلا اكرامه مریده) بالضرورة (وأیضا) قد ثبت أن جميع الممككات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص  
 بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة  
 لاحد المقدورين هو الارادة) كما مر (ولا بد منها) اى من الصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات  
 دون بعض وفي تخصيص الموجودات باوقاتها (واما انه غير مرید لما لا يكون فلا نه تعالى علم من الكافر)  
 مثلا (انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا) لا متناع أن ينقلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باستحالة  
 العالم باستحالة الشئ لا يريد) بالضرورة وأیضا لو اراده قاما أن يقع فيلزم الانقلاب اولاً فيلزم  
 عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولانه لا يتصور منه) اى من العالم باستحالة الشئ (صفة مرجحة  
 لاحد طرفيه) لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان



الكافر من ادله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايان المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر ممنوع فلا وجه لترجيح الصفة (وبعض هذا) الذي هو مذهبا (اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فان هذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تامة بالقبول فيصح أن يكون مؤيدا بل ربما يحتج به أيضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بفعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم أنهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه (والاقل) وهو ما شاء الله كان (دليل الثاني) وهو أنه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله (والثاني) اعني ما لم يشأ لم يكن (دليل الاول) لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله (احتجوا) اي المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (بوجوه) عقلية \* (الاول لو كان تعالى مريدا للكفر الكافر وقد امره بالايان قال لا يخرج خلاف ما يريد بعد) عند العقلاء (سفيا) فيلزم السفه في احكام الله (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لانسلم ان الامر بخلاف ما يريد بعد تسفيه او انما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصر في ايقاع المأمور به بوضعه وجوه ثلاثة \* الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قديما مرده ولا يريد منه الفعل) أما الاول وهو أن الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده (و) أما الثاني وهو أنه لا يريد الفعل منه فلانه (يحصل مقصوده) وهو الانحياز (اطاع او عصي) فلا سفه في الامر بما لا يريد الا امر \* (الثاني انه اذا عاتب المالك ضارب عبده فاعتذر بعصيانته والمالك يتوعده بالقتل ان لم يطره عصيانته فانه يأمره بفعله) تهيدا لعدوه (ويريد عصيانته فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله) بل ما يخصه عنه فقد امر بخلاف ما يريد ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لاحقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه قديما مرده اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا \* (الثالث ان المجيء الى الامر قديما مرده ولا يريد فعل المأمور به) بل يريد خلافه ولا يبتدئ فيها \* (الثاني) من وجوه استدلالهم (لو كان الكفر مراد الله لكان فعله) والايان به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة متبابه وانه باطل ضرورة) من الدين (قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها) لا تفككها عنه في الصور المذكورة قال لا تدمي ويدل على أن موافقة الارادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يبعد منه طاعته كيف والارادة كامننة والامر ظاهر وهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة (وقد ضائق بعض اصحابنا في اعباره فقال الكفر مراد بالكفر غير مراد من الكافر) لان القول الثاني ينفي عن الرضاء بالكفر دون الاول (وهو له طي) لا طائل تحته \* (الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء باقضاء واجب) اجماعا (فيكون الرضاء بالكفر واجبا واللام باطل لان الرضاء بالكفر كفر) اتفاقا (قلنا) الواجب هو الرضاء باقضاء لا بالمقتضى والكفر مقتضى لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو (بالنظر الى المحمية لا الى الفاعلية) يعني أن للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واجباده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محميته له وانصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى (والرضاء بالعكس) اي الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (وافرق بينهم اظاهر) وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشي باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر (اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء) وهو باطل اجماعا \* (الرابع لو اراد الله الكفر بخلاف مراد الله ممنوع) عندكم (كان الامر بالايان تكليفا بما لا يطاق) لان الايمان ممنوع الصدور عنه حينئذ (قلنا الذي يمنع التكليف به) عندنا (ما لا يكون متعلقا بقدرة) الكاسية (عادة) اما الاستحالة



في نفسه كالجمع بين التقيضين وأما لاستحالة صدوره عن الإنسان في مجاري العادات كالطيران في الجو (لأنه لا يكون مقدورا) بالفعل (لأنه مكلف به والإيمان في نفسه) أمر (مقدور) يصح أن تتعلق به القدرة الكاسية عادة (وإن لم يكن مقدورا) بالفعل (لأن الكافر لأن القدرة عندنا مع الفعل) لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلاة لجماعا (فهذه دلائل العقل) لهم (وربما احتجوا بآيات) تدل على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (الاولى) يقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركوا ولا ابائونا ولا حرمننا من شيء) حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا اشركنا بإرادة الله ولو أراد عدم اشراكنا ما اشركنا ولما صدر عنا تحريم المحلات فقد استندوا كفرهم وعصيانهم إلى إرادته تعالى كما تزعمون أنتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمتهم على ما بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك) الكلام (مخبرية) من النبي ودفع الله عنه وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تفويض الكائنات إلى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل (ولذلك ذمتهم الله بالكذب) لأنهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمطاعة (دون الكذب) لأن ذلك الكلام في نفسه صدق وحق (وقال آخر اقل فقلته البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين) فاشار إلى صدق مقالتهم وفساد غرضهم (الثانية كل ذلك كان سبيته عند ربك مكروها) فانها تدل على أن ما كان سبيته أي معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا (قلنا) أراد كونه (مكروها للعقلاء منكرها لهم في مجاري عاداتهم لمصلحته المصلحة) فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله (مكروها) (أو) أراد بقوله مكروها كونه (منها عنه مجازا) وانما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للدلالة) أي جمع بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظلمنا للعباد مع ان الظلم من العباد كائن) بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله (قلنا أي) لا يريد (ظلمه) لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد (و) لا كائن بل (تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لا يكون ظلمنا) بل عدلا وحقا (الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمهمة) هي (الارادة) فالفساد ليس بمراد (قلنا بل) المهمة (ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعه) ومواخذة (ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الارادة (قلنا الرضاء ترك) الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه (ويؤاخذ به) ويؤيده ان العبد لا يريد الا لام (والامراض) وليس مأمورا بإرادتها (وهو مأور بترك الاعتراض) عليها فالرضاء أعني ترك الاعتراض بغابر الارادة (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) أخرى (هي ادل على المقصود منها الاولى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهداكم اجمعين) والمعتزلة حلوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالغاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للطلاق من غير دلالة عليه (الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يظهر قلوبهم) ونظير القلوب بالإيمان فلم يرد الله إيمانهم (الخامسة انما يريد الله ليذهبهم بها في الحياة الدنيا وترحق انفسهم وهم كافرون) فتوهم على الكفر مراد الله (السادسة ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والانس) والمخلوق لها لا يراد إيمانه ولا طاعته بل كفره ومعصيته (السابعة انما قولنا اني اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على اي سر وجه ويمكن أن يستدل به على أن إيمان الكافر ليس بمراد الله تعالى اذ لو كان مراد الله لكان مكوونا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا تكويته فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم (وذلك) أي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (في القرآن كثير خاتمة) للمقصد الرابع (في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض) لا شر فيه اصلا (كالقول والاملاق) واما الخير غالب عليه كافي هذا العالم) الواقع تحت كورة القمر (فان المرض مثلا وان كان



كثيرا فالجدة اكثر منه) وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالوجود عندهم منحصر في هذين القسمين  
 وأما ما يكون شرّا محضاً وكان الشر فيه غالباً ومساوياً فليس شيء منهما موجوداً ولما كان لقائل  
 أن يقول لماذا لم يجزده هذا العالم عن الشرور أشار الى جوابه بقوله (ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من  
 الشرور بالكلية) لان ما يمكن براءته عن الشرور كما يذهب والقسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها  
 شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال وحينئذ (فكان الخير واقعاً بالقصد الاول)  
 داخل في القضاء دخولا أصلياً ذاتياً (و) كان (الشر واقعاً بالضرورة) ودخل في القضاء دخولا بالتبع  
 (والعرضي) انما (الشرم فعله) اي فعل ما غلب خيره (لان ترك الخير الكثير لا يجعل الشر القليل شرّاً كثير  
 فليس من الحكمة ترك ما طرأ الذي به حياة العالم لتلايه ثم بدور معدودة اولاً يتألم) به (ساج في البر  
 او البحر) يرشد الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم أنها اذا قطعت سلم باقي البدن والاسرى  
 الفساد اليه فانه يأمر بقطعها ويريد تعالاً لارادة سلامته من الهلاك فيلزم لامة البدن خير كثير يستلزم  
 شرّاً قليلاً فلا بد للعاقل أن يختاره وان احتزر عنه حتى هلك لم يعتد عاقلاً فضلاً عن أن يعتد حكماً  
 فاعلاماً بفعله على ما ينبغي واعلم أن قضاء الله عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على  
 ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده ايها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها  
 وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن  
 النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث  
 جعلها على أحسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها  
 على الوجه الذي تقرّر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية  
 الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستندون وجودها الى ذلك العلم بل الى  
 اختيار العباد وقدرتهم \* (المقصد \* الخامس في الحسن والقبح \* القبيح) عندنا (ما نهي عنه شرعاً)  
 نهي تحريم وتنزيه (والحسن بخلافه) اي ما لم ينه عنه شرعاً كالأجوب والمندوب والمباح فان المباح  
 عندنا كثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابداً بالاتفاق وأما فعل البهائم  
 فتدقيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه (ولا حكم للعقل في  
 حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك) اي حسن الاشياء وقبحها (عائداً الى امر حقيقي) حاصل (في العقل)  
 قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كما تزعم المعتزلة (بل الشرع هو المنبئ له والمبين) فلا حسن  
 ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية لحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن  
 محتملاً واقبل الامر) فصار القبح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن  
 الوجوب الى الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والقول حسن او قبح في نفسه) اما لذاته  
 واما للصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهيمهم (والشرع كاشف ومبين) للحسن  
 والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة (وليس له أن يعكس القضية) من عند نفسه نعم اذا اختلف  
 حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الزمان او الأشخاص او الاحوال كان له أن يكشف عما تغير  
 الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه (ولا بد أولاً) اي قبل الشروع في الاحتجاج (من تحرير محل النزاع)  
 ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد (فتقول) وبالله التوفيق (الحسن والقبح يقال  
 لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان  
 (يقال العلم حسن) اي لمن انصف به كمال وارتفاع شأن (والجهل قبيح) اي لمن اتصف به نقصان وانضاع  
 حال (ولانزع) في أن هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها (وان مدركه العقل) ولا تعلق له بالشرع  
 (الثاني ملازمة الغرض ومنافرة) قارافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن  
 حسناً ولا قبيحاً (وقد يعبر عنهما) اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصلحة والمفسدة) فيقال الحسن



ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما (وذلك ايضا عقلي) اي مدركه العقل كالمعنى الاول (ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه) وموافق لغرضهم (ومفسدة لاوليائه) ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على أنه امر اضافي لصفة حقيقية والالام يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وايض بالقياس الى شخصين (الثالث تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلا واجلا (او اذم والعقاب) كذلك فالتعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنة وما تعلق به اذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والاذم وترك الثواب والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع فهو عندنا شرعي) وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها (وعند المعتزلة عقلي) فانهم (قالوا للفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا (او مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابه (ثم انها) اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (الحسن الصدق النافع وقيح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقيح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل) لا بالضرورة ولا بالنظر (ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان) حيث اوجبه الشارع (او) جهة (مقبحة كصوم اول يوم من شوال) حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا انقسم موقوف على كشف الشرع عنهما با مرء ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بالضرورة او بنظره (ثم انهم اختلفوا فذهب الاول منهم) الى أن حسن الافعال وقيحها لذواتها لالصفات فيها تقتضيها وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين (الى اثبات صفة) حقيقية (توجب ذلك مطلقا) اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما (و) ذهب (أبو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه حسنة انتفاء الصفة المقبحة (و) ذهب (الجبائي الى نهيه) اي نفي الوصف الحقيقي (فهما مطلقا) فقال ليس حسن الافعال وقيحها لالصفات حقيقة فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما (واحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول أبي الحسين القبيح ما ليس للممكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله) اعتبر قيد الممكن احترازا عن فعل العاجز والمجأفاته لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عن لم تبلغه دعوة نبي او عن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالممكن من العلم ليدخل فيه الكفر عن في شاطئ الجبل فانه ممكن من العلم بالله تعالى باللائل العقلية واردة قوله ليس له أن يفعله أن الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء (ويقتضيه) اي يتبع هذا التعريف المذكور للقبح تعريفان آخران له احدهما (انه) فعل (يستحق الذم فاعله) الممكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له أن يفعله (و) ثانيهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر في استحقاق الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به أن يفعله (والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبي عن انصاع حال الغير) وانخطاط شأنه واذا قصورت هذا التحرير نقول (لنا) على أن الحسن والقبح ليسا عقليين (وجهان) الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح) لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات (اتفاقا) مساو من الصوم (بيانه) اي بيان كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من الترتل فذلك هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك تمتنع (وان تمكن) من الترتل (ولم يتوقف) وجود الفعل منه



(على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب) يرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقيا) صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لأن الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه (وان توقف) وجود الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد والا) نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (وتسلسل) وهو محال (ووجب العمل عنده) أي عند المرجح الذي يتوقف عليه (والاجازة مع الفعل والتزلزلة فاحتاج) حينئذ (الى مرجح آخر) اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى كان اتفاقيا كامزا واذا احتج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه (وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوده مع ذلك المرجح (اضطراريا وعلى التقدير) اعني استناع التزلزلة وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا (فلا اختيار للعبد) في افعاله (فيكون مجبورا) فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب أما عندنا فلا نه لا مدخل للعقل فيهما وأما عندهم فلا نه من صفات الافعال الاختيارية (فان قيل هذا) أي استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب للدليل في مقابلة الضرورة) اذ كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختيارا في افعاله ويفرق بين الاختياري والاضطراري منها (فلا يسمع) لانه مفسدة باطلة ومكارة طاهرة (وايضافانه) أي دليلكم (يتقن قدرة الله تعالى لا طراد الدليل في افعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير) فيقال ان لم يتمكن من التزلزلة فذاته وان يتمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر وقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى (وايضافانه) أي هذا الدليل كما يتقن الحسن والقبح العقليين (يتقن) أيضا (الحسن والقبح الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لانه تكليف ما لا يطاق) ونحن لا نجوز له (وأنتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكليف كذلك) أي تكليفها بما لا يطاق كما لم من دليلكم والحاصل أن كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع أنه ما ناسان عندكم فانتقض دليلكم به ما قلناه وجوابكم فهو جوازا والظاهر أن يقال انه يتقن الشرعيين ايضا لانهم من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرئش والنائم والمغمى عليه لا يوصف في الشرع بحسن ولا قبح وبسبب تلزم أيضا كون التكليف بأسرها تكليفها بما لا يطاق ولا قائل به (وايضافا المرجح) الذي يتوقف عليه فعل العبد (داع له يقتضي اختياره) الموجب (للفعل وذلك لا يتقن الاختيار) بل يثبت وهذا السؤال هو المحل وما قبله اما انتقض اوفي حكمه (فلنا اما الاول فان الضروري وجود القدرة) والاختيار (لا وقوع الفعل بقدرة) واختياره واستدلنا انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة (واما الثاني) وهو النقص بافعال الباري (فاما مقدمة القائلين بأن الفعل الواقع لا مرجح اتفاقيا) لا اختياريا (انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة) القائلين بأن قدرة العبد لا تؤثر في فعله الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي (ونحن لانقول بها فان اترجح مجرد الاختيار) المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع (عندنا جازم ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد لحد حين المتساويين) واذ لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقص بفعل الله تعالى (وايضافا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار أنه يتمكن من التزلزلة وان فعله يتوقف على مرجح لم يكن ذلك المرجح قديما فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد أن يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخره فالمقدمة القائلة بأن مرجح الفعل اذا كان صادرا عن قاعله لازم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله (فرجح قاعليته تعالى قديما) هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابيا والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل اتقن الاختيار والاجاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى



فيكون اتفاقا كما مر في العبد قلت لئلا نختار الوجوب ولا محذور لان المريج الموجب ارادته  
 المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الخبر فيه قطعا وقد مر  
 هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب (ولا يحتاج) ذلك المريج القديم (الى مريج) آخر حتى  
 يتسلسل (اذا انحرج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان) بخلاف مريج فاعلية العبد فانه حادث  
 يحتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله (وأما الثالث)  
 وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين (فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي) تأثير قدرة الفاعل  
 فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقرر عادة) أي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة  
 ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي  
 (وأما الرابع) وهو الحل (فقودنا) من دليلنا على كون العبد مجبور او مضطرا (أن العبد غير مستقل  
 بايجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل (بمحصل) أي ذلك الداعي  
 مع ما يترتب عليه (له بحلق الله تعالى اياه وقد بيناه) أي عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف في عدم  
 الحكم) بالحسن والقبح (عقلا اذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل) في العبد (كما قاله الشيخ وبين أن  
 يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه) كما مام الحرمين (وفي كونه ملزما من حكم العقل) بالحسن  
 والقبح (عند المحقق) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا \*  
 (الثاني) من الوجهين وانما يتفهض حجة على غير الجبائي (لو كان قبح الكذب ذاتيا) أي لذاته او لصفة  
 لازمة لذاته (لما تخلف) القبح (عنه لان ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات (لا يزول) عن الذات  
 وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) أي الكذب (قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي) من ظالم (بل يجب)  
 الكذب حينئذ لانه دفع للظالم عن المظلوم (ويذم تاركه قطعاً) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن  
 (وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل) ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة  
 والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد  
 بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والنورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل  
 ان في المعارض لندوحة عن الكذب واداء لم يتعين الكذب للدفع كان الايمان به قبيحا لا حسنا لانا  
 نقول قد بفسد بق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه  
 في مثل هذا المقام على عدم القصد وبالكلية او على قصد أي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد  
 في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن أن يقدّر فيه من الحذف والزيادة  
 ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن  
 الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال (وللاصحاب) في ابطال التحسين والتقبيح العقليين  
 (مسالك ضعيفة تذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لا كذب غدا فاذا جاء الغد فكذبه  
 اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبح فركه حسن مع انه) أي تركه (يستلزم كذبه فيما قاله امس  
 ومستلزم القبح قبيح) فيلزم أن يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو أن  
 لا يكون قبح الكذب ذاتيا لا قلا به حسنا وهو المطلوب (قلنا لاننا لم نسم مستلزم القبح قبيح لان الحسن  
 لذاته قد يستلزم القبح فتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير متنع) فيكون مثلا الكلام الواحد  
 من حيث تعلقه بالخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبح الذي هو الكذب فيما قاله  
 امس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائيين القائلين بالوجود والاعتبارات فلا يتفهض هذا المسلك  
 حجة عليهم كما أن الوجه الثاني كذلك اذ يتجه هناك أن يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبح  
 باعتبار تعلقه بالخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد بيناه على ذلك  
 ونلزم قبحه) أي قبح كلامه في الغد (مطلقا لانه قبح اذ ذاته) ان كان كاذبا (واما الاستلزامه القبح)



ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبح)  
وانت خير بان انقلاب الحسن الى القبح انما يتأتى على القول بالوجود الاعتبارية فضعف هذا المسلك  
انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثاني) من المسالك الضعيفة (من قال  
زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (قبح هذا القول اما لذاته) وحده (او مع عدم كون زيد في الدار)  
اذ لا قائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد في الدار والثاني لانه  
يستلزم كون العدم جزءا له الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط  
لا يمنع ان يكون عدميا الثالث قبحه) اي قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منه  
(فكل حرف كذب) اذا المفروض انه متصف بالقبح المعلن بالكذب (فهو خير) لان الكذب من  
صفات الخير (وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتيبها) اي ترتيب الحروف (وتقتضي المتقدم)  
منها (عند حصول التأخر) واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور ان تصافه بالقبح الذي هو  
صفة نبوتية فالمصنف رد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف او بمجموعها واما الالتماس فانه  
قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لاحادها  
والاول باطل لان ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لامر نبوتي لان مقتضى له لا بد ان يكون  
نبوتيا فلا يكون صفة لعدم والثاني باطل ايضا لان مقتضى القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب  
ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خيرا وهو محال (فلنا هو) اي القبح (من صفاته النفسية)  
لامن صفاته المعنوية (فلا يستدعي عفة) بكون هو معللا بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين  
بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لاصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتبعه على تقرير  
الالتماس واما على تقرير الكتاب فينبغي ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اي مستندا الى  
ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمنع وقوعه صفة لامر عدي بل هو ان يقتضي  
ذات الشيء ان تصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه (او يقوم) القبح (بكل حرف بشرط  
انضمام الآخر اليه فقبه لكونه جزءا خبر كاذب او) يقوم القبح (بالمجموع لكونه كاذبا فاهو جوابكم فيه  
فهو جوابنا) في قيام القبح به (الرابع كونه) اي كون الفعل (قبيحا ليس نفس ذاته) ولا جزأ منها  
(لثقلها دونه بل رائد) عليها (وايه موجود لانه تقبص اللاهيج انقسام بالمعدوم فيلزم) حينئذ  
(قيام المعنى) الذي هو القبح (بالمعنى) الذي هو الفعل (فلنا قد سبق الكلام على مقدمته) فان تقبض  
العدي لا يجب ان يكون موجودا وارتضاع التقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وايضا  
لان سلم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يتم عليه دليل كما عرفت (مع استفاضه بالامكان والحدوث)  
فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين (الخامس  
عله القبح حاصله قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعل) فلو لا ان ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده  
لم يكن كذلك (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد  
يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلمته اما ذات  
الفعل او صفته وليس شئ منهما حاصل قبله (فلنا) لان سلم ان القبح او علمته حاصل قبل الفعل بل (يحكم  
العقل بان تصافه بالقبح) وبما يقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدام عليه  
لا تصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة في الازل فيصح  
عندهم اتصافها بالصفات النبوتية (ثم للمعتزلة في المسألة طريقتان حقيقتان وطريقتان الراميان  
اما الحقيقة فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بجهنم الظلم والكذب الضار والشايت وقتل الانبياء  
بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء  
(وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح او الحسن (بالشرع اذ يقول به غير المشرع ومن لا يتدين بدين اصلا)



كالبراهمة (ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم) على حسب اختلاف قوم (وهذا) الذي ذكرناه  
 (لا يختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب ان ذلك) اي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح  
 في الامور المذكورة (بمعنى الملازمة والمنافرة اوصفة الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا في أنهما  
 بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على انه قد يقال جاز أن يكون هناك عرف عام  
 هو مبدأ لذلك الجزم المشترك (وثانيهما ان من عتله بمحصل غرض من الاغراض واستوى فيه  
 الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعاً) بلا تردد وتوقف فلولا أن حسنه من كوز في عقله  
 لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصاً قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه  
 قطعاً) واستغرق في ذلك طوقه (وان لم يرج منه ثواب ولا شكوراً كما ان كان المنقذ طفلاً او مجنوناً  
 وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع او دفع ضرر) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق  
 فلم يسبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسناً في نفسه (الجواب اما حديث اختيار اصدق فلانه  
 قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم و) كون (الكذب منافراً) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء  
 تحققه) فاخياره الصدق الملازمة تلك المصلحة لا لكونه حسناً في نفسه (واما حديث الانقاذ فذلك  
 رقة جنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه) اي يتصور اشرافه  
 على الهلاك (فيسحسن فعل المنقذ له اذا قدره فيجزم ذلك الى استحسنه من نفسه في حق الغير واما  
 الطريقان) (الاراميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء) كما اقتضاه مذهبكم من أن القبح انما  
 هو لاجل النبي الذي لا يتصور في افعاله تعالى (الحسن) اي لم يمنع (منه الكذب وفي ذلك ابطال  
 للشرائع وبهنة الرجل بالكلمة لانه قد يكون في تصديقه للنبي) بالمعجزة (كاذباً فلا يمكن) حيث قد  
 (غير النبي عن النبي) فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنتفي فائدة البعثة (وانه باطل اجماعاً وحسن منه)  
 ايضاً (خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذي هو سد باب النبوة (الجواب ان مدرك امتناع  
 الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه  
 اذ يجوز أن يكون له مدرك آخر (وقد تقدم هذا) في مباحث كونه تعالى متكلماً (ودلالة المعجزة) على  
 صدق المتدعي (عادية) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها  
 بمنعها فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع أن كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس  
 (وسبأني وثانيهما الاجماع على اتمليل الاحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولو توقف الحسن  
 والقبح على ورود الشرع كما زعم لا يمنع تعليل الاحكام بها (وفي منعه سد باب القياس وتعطل اكثر  
 الوقائع من الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء  
 كما تر) من أن المصلحة والمفسدة راجعة الى ملازمة الغرض ومنافرة في أنه عقلي نعم رعايته  
 تعالى في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا  
 واصلكم (وقد يحتج بلزوم الختام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح  
 شرعيين (وقد مر في باب النظر) من الموقف الاول (\*) تفريع \* اذ اثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو  
 الشرع (دون العقل) (يثبت ان لا حكم) من الاحكام الخمسة وما ينقي اليها (للافعال قبل الشرع واما  
 المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل) من الافعال التي ليست اضطرارية (ينقسم الى  
 الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب افعاله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة  
 فندوب او تركه فكروه والا) اي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة (فباح واما ما لا يدرك  
 جهته بالعقل) لافي حسنه ولا في قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل)  
 اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (واما على سبيل الاجمال) في جميع تلك الافعال (فليل بالخطر والاباحة  
 والتوقف دليل بالخطر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه) لأن الكلام فيما قبل الشرع (فيجزم)



كما في الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد  
 مستفادة من الشرع (دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستغلال  
 بجدار الغير والاقباس من ناره والنظر في مرأته الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه)  
 اي في الاصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض والمصلحة  
 (ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المستغنى به) من التمار المطعومة وغيرها  
 (فالحكمة تقتضي اباحته) اي اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبدا (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو  
 الا ان يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك أرى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه  
 وتكليفه التعرض للهلاله كلا الجواب بما خلقه ليصبر عنه) وينع هواه وشهوته (فيجاب) على  
 ذلك وهذه منفعة جليلة (أو) خلقه (اغرض آخر لا تعلمه واما التوقف في تفسير تارة بعدم الحكم ومرجعه  
 الاباحة اذ ما لا يمنع منه فيباح الا ان يشترط في الاباحة (الاذن فيرجع الى كونه) حكما (شرعيا) لا عقليا  
 وكلا منافيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل ورجحنا بقا هذا التفسير جزم بعدم  
 الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) اي هناك حظر او اباحة  
 لكلا العلم (وهذا امثل) من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن  
 عدم العلم (لا تعارض الادلة) اذ قد بين بطلانها (بل لعدم الدليل) على احد هذين الحكمين بعينه  
 (المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجتمعت) اجماعا مريكا (على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك  
 الواجب فالاشاعة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه) فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب  
 (واما المعتزلة فن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف في مبنى الحكم  
 المتفق عليه (فرع المسألة المتقدمة) أعني قاعدة التحسين والتقبيح (اذ لا حكم بقبح القبيح منه ووجوب  
 الواجب عليه الا العقل) فن جعله كما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب  
 بعضها عليه (و) نحن (قد ابطالنا حكمه وبيننا) فيما تزم (انه تعالى الحكم فيحكم ما يريد) ويفعل ما يشاء  
 لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استباح منه (و) اما (المعتزلة) فانهم (أوجبوا عليه) تعالى بناء  
 على اصلهم (امورا) قد ذكرها هنا وبطلانها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافي في ابطالها  
 (الاول اللطف وفسروه بانه) الفعل (الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية) ولا ينتهي  
 الى حد الابطاء (كعبادة الانبياء فاننا علم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة  
 وأبعد عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف (ينقض باسور لا تخصي  
 فاننا علم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام  
 الاطراف مجتهدين متقين اكان لظواهرهم لا توجبونه) على الله تعالى (بل تجزم بعدمه) فلا يكون  
 واجبا عليه (الناس) من الامور التي اوجبوها (الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله  
 بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممنوع عليه تعالى واذا كان تركه ممثما كان الاتيان به واجبا (ولان  
 المكلف اما لا لغرض وهو عبث وانه لا بد قبيح) خصوصا بالنسبة الى الحكميم تعالى (واما لغرض  
 اما عند الى الله تعالى وهو منزله عنه أو الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما  
 اضراؤه وهو باطل اجماعا) وقبيح من الجواد الكريم (واما نفعه وهو المطلوب) لان اصال ذلك النفع  
 واجب لئلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم الطاعة) التي كان بها (لا تكافي) النعم السابقة لكثيرها  
 وعظمها وحقارة افعال العبد وقتها بالنسبة اليها وما ذلك الا ان يقابل نعمة المالك عليه بما لا يحصره  
 بتعريض انتمه فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه) واستحقاقه اياه (واما التكليف فتحتمل انه  
 لا لغرض) ولا استحقاقه فيه كما سيجي عن قريب (أو) هو (الضرر قوم) كالكافرين (ونفع آخرين) كالؤمنين  
 (كما هو الواقع) وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الارار وعدل بالنسبة الى الفقهار



(الثالث) من تلك الامور (العقاب على المعصية زجرا عنها فان تركه التسوية بين المطيع والعاصي) وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص (وفيه) اى في تركه ايضا (اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القباح فلم يجزم المكلف بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل يجوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي (وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا) يعنى انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويز امر رجوح الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الاصلح للعبد في الدنيا فيقال) اهم (الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ان لا يحنق) مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى \* (حكاية) شريفة (نحى بالقلع على هذه القاعدة) القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه (قال الاشعري) لاستاذهم ابي على الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا قال يناب الاول بالجنة وبالعاقب الثاني بالسار والثالث لا يناب ولا يعاقب قال (الاشعري) فان قال الثالث يارب لو عمرى فاصلى فادخل الجنة) كما دخلها اخي المؤمن (قال) الجبائي (يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وفسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يارب لم لم تمنى صغيرا لثلاث اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فينت) الجبائي (فتلك الاشعري مذهبنا الى المذهب الحق) لذي كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (اول ما خالف فيه) الاشعري (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشديد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (العوض على الآلام) فانهم (قالوا) الآلام ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة) كما لم الحذر (لم يجب على الله عوضه والا) اى وان لم يقع جزاء (فان كان الآلام من الله وجب العوض) عليه (وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطى المجنى عليه عوضا لا يلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه) اى لا يتقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه (واهم بناء على هذا الاصل) الذي هو وجوب العوض المعروف عندهم بأنه نوع مستحق خال عن التعظيم والابلال (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) اى بفساد الاصل \* (الاول قال طائفة) كأبي هاشم واتباعه (جاز ان يكون العوض في الدنيا) اذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم (بل يجب ان يكون في الآخرة) لوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لأن انقطاعه يوجب ألما فيستحق بهذا الألم عوضا آخر ويتسلسل ورد يجوز عدم شعوره بالانقطاع \* (الثاني هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او تنقطع) اى هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك \* (الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب) اولان قال بالاحباط عمك بأنه لو لاء كان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق والكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى أن عوض اهل النار باسقاط جزئ من عقابهم بحيث لا يظهر اهرام التحقير وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كي لا يتألم باسقاط التحقير \* (الرابع هل يجوز اتصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق ألم ام لا) يجوز \* (الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به) على طريق التفضل (مخالف للحكمة) السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفاله ولغيره



اذ يصير ذلك الايلاام (عبرة له تزره عن القبح) يعني أن المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا  
 مختلفا وجوز بعضهم لا يلام لجرد التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر  
 وهو أن يكون لطفًا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لأنهم صرحوا بأن العوض من الله يجب  
 أن يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بحمل ذلك الالام لاجل ذلك العوض وهذا والمذكور في كلام  
 الآمدي هو أن المانعين من جواز التفضل جوزوا الآلام لجرد التعويض كالجبايى وأبى الهذيل  
 وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام للبشرط التعويض واعتبار الغيرة لك الآلام وكونها  
 الطاقا في زجر غاو عن غوايته وذهب عباد الضمير إلى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير  
 تعويض وذهب أبو هاشم إلى أن الآلام لا تحسن لجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض  
 الا اذا علم الله أنه لا يتفعه الا بجهمة التعويض فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب \* (السابع  
 البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتعذب بها عن امثالها التي لا تقاسى  
 مثلها اولاً تعوض وان عوّضت فهل ذلك) التعويض في الدنيا اوفى الآخرة واذا كان في الآخرة  
 فهل هو (في الجنة) اوفى غيرها (وان كان في الجنة فهل يخاف فيها عقل نعقل به انه جراء) وانه دائم غير  
 منقطع هذه اختلافاتهم (على أن منهم من انكر لحوق الالام بالبهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام  
 دخولها الجنة وخلق العقل فيها \* المقصد \* السابع تكليف ما لا يطاق جائز عندما لما قد من انفسها)  
 في المقصد السادس (من انه لا يجب عليه شيء ولا يقيح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد  
 لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبه عقلا) كما في الشاهد (فان من كاف الاعمى نقط المصاحف  
 والزمن المشى الى اقاصى البلاد وعبدوا الطيران الى السماء عتسفا ووقع ذلك في بداية العقول وكان  
 كما امر الجناد) الذي لاشك في كونه سفها (واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها أن يمنع الفعل اعلم الله  
 بعدم وقوعه او) تعلق (ارادته او اخباره) بعدمه (فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة  
 الحادثة (مع الفعل) لا قبله (ولا تتعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على سدة تتعلق به حال  
 وجوده عندنا (والتكليف يذاجازيل واقع الجماعا والالام يكن العاصي بكفره وفسقه مكافا) بالايان  
 وترك الكائن بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة (واقعاها  
 ان يمنع لنفس مفهومه بجمع الضدين وقلب الحقائق) واعدام القديم (وجواز التكليف به فرع تصوره)  
 وهو مختلف فيه (فما من قال لو لم يتصور) الممتنع لذاته (لا يمنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره  
 و) امتناع (طلبه) الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره  
 واقعا) اى ثابتا لان الطالب للثبوت شيء لا بد أن يتصورا ولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه  
 ثم يطلبه (وهو) اى يتصور على وجه الوقوع والثبوت (متفهما) اى في الممتنع لنفس مفهومه  
 (فانه) يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضى انتفاءه وتصور الشيء على  
 خلاف مائة قضيه ذاته لذاته لا يكون تصوره بل شيء آخر كن يتصور اربعة ليست بزواج فانه  
 لا يكون متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته (انما يتصور) على احد وجهين (اما منفيا بمعنى انه  
 ليس لشيء موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالثبوت بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد  
 والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك) اى تصوره على أحد هذين الوجهين كاف  
 في الحكم عليه دون طلبه لانه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولامستلزم له صرح ابن سينا به) اى بأن  
 تصوره كذلك كإقناعه عنه في باب العلم (واعلم معنى قول ابى هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له)  
 كما اشرنا اليه هناك أيضا (واعلم) (مراد من قال المستحيل لا يعلم) اى لا يعلم من حيث ذاته وماهيته  
 (المرتبة الوسطى) من مراتب ما لا يطاق (ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به  
 لا لنفس مفهومه) بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به (كخلق الاجسام) فان القدرة الحادثة لا تتعلق



بايجاد الجواهر أصلا (أم لا) بأن يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به  
 (كحمل الجبل والطيران إلى السماء فهذا) أي التكليف بما لا يطاق عادة (تجوزة) نحن (وان لم يقع  
 بالاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وتمنعه المعتزلة) لكونه فيجاء عندهم (وبه) أي بما  
 ذكرناه من التفصيل وتحرير المنازع فيه (يعلم ان كثيرا من أدلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان أبي لهب)  
 وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل في غير محل النزاع) اذ لم يجوزه أحد ولقائل  
 ان يقول ما ذكره من أن جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوره وأن بعضا منا قالوا بوقوع تصوره بشعر  
 بأن هو لا يجوزونه (\* المقصد \* النام في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض إليه ذهب  
 الأشاعرة) وقالوا لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية وواقعهم على ذلك  
 جهابذة الحكماء وطوائف الالهييين (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا إلى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء  
 لا يجب ذلك لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا (لنا) في اثبات مذهبنا (بعد ما بينا من  
 انه لا يجب عليه) تعالى (شيء) فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معللا بغرض (ولا يفتح منه شيء) فلا يفتح  
 أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية وذلك يطل مذهب المعتزلة (وجهان) يطلان المذهبين معا  
 أعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا (\* احدهما لو كان فعله تعالى لغرض) من تحصيل مصلحة أو دفع  
 مفسدة (لكن) هو (ناقض لذاته مستكمل لا يتحصل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو  
 يصلح له من عدمه) وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحا  
 بالقياس إليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لا قدمه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب  
 أن يكون وجوده أصل للفاعل وألحق به من عدمه (وهو معنى الكمال) فاذن يكون الفاعل مستكملا  
 بوجوده وناقصا بدونه (فان قيل لان السلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا) إلى الفاعل فيلزم ما ذكرتم  
 من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا (إلى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا  
 لغرض أن يكون من قبيل الاول اذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك  
 في حقه تعالى محال لتعالیه عن التضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعا إلى عباده وهو  
 الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفسداتهم ولا محذور في ذلك (فلنا فتح غيره) والاحسان  
 اليه (ان كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الا لازم) لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع  
 والاحسان ما هو أولى به وأصلح له (والا) أي وان لم يكن أولى بل كان مساويا أو مرجوحا (لم يصلح  
 أن يكون غرضه) لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول (كيف) ندعي وجوب تعليل أفعاله تعالى  
 بمنافع العباد (وانا نعلم ان خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة  
 وثانيهما) أي ثانی الوجهين (ان غرض الفعل) أمر (خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبواسطة) أي  
 يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في أفعاله (اذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء كما بيناه)  
 فيما سلف (فلا يكون شيء من الكائنات) والحوادث (الافعاله) صادرا عنه بتأثير قدرته فيها ابتداء بلا  
 واسطة (لا غرض للفعل آخر) له مدخل في وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشيء (الا به ليصلح) أن يكون  
 (غرضا لذلك الفعل) حاصلًا بتوسطه (وليس جعل البعض) من أفعاله وآثاره (غرضا أولى من البعض)  
 الآخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بما مرها إليه على سواء فجعل بعضها  
 غرضا من بعض آخر دون عكسه فتحكم بحت فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلا (وأياضا) اذا عللت  
 أفعاله بالأغراض (فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض) والمقصود في نفسه والانسلسلت الأغراض  
 إلى ما لانهاية لها (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (لغرض آخر) لانه خلاف  
 ما فرض (واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) اذ قد انتهى أفعاله إلى فعل لا غرض له وهو  
 الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير



الاعتباري (احتجوا) أي المعتزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى (بأن الفعل الخالي عن الغرض  
 عبث وأنه قبيح) بالضرورة (يجب تعزیه الله عنه) لكونه عالمًا بجمعه واستغنائه عنه فلا بد إذن في فعله  
 من غرض يعود إلى غيره نفسًا للعبث والنقص (قلنا) في جوابهم (أن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه)  
 من الأفعال (فهو قول المسألة) المتنازع فيها إذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه  
 أصلاً وأنتم تدعونونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا (وان أردتم) بالعبث (أمراً آخر فلا بد) لكم  
 أولاً (من تصويره) أي تصوير ذلك الأمر الآخر حتى تفهموه وتتصوره (ثم) لا بد ثانياً (من تقريره) أي  
 بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوّه من الغرض (ثم) لا بد ثالثاً (من الدلالة على امتناعه) أي  
 استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر (على الله سبحانه) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال  
 في الجواب أن العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم  
 ومصالح لا تخص راجعة إلى مخلوقاته تعالى لكنها ليست أسباباً باعثة على أقدامه وعللاً مقتضية  
 لفاعليته فلا تكون أغراضه ولا عللاً غائية لأفعاله حتى يلزم استحالة بها بل تكون غايات ومنافع  
 لأفعاله وآثاراً مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثاً خالياً عن الفوائد وماورد  
 من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعللة  
 الغائية (تذنب إذا قيل لهم) أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكاليف  
 الشاقة التي لا تقع فيها لله تعالى عنه ولا للعبث لأنهم مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها) عائد  
 إلى العباد وهو (تعريض العبد للثواب) في الدار الآخرة وتمكينه منه (فإن الثواب تعظيم) أي منفعة  
 دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام (وهو) أي التعظيم المذكور (بدون استحقاق سابق قبيح) عقلاً لا يرى  
 أن السلطان إذا أمر بربال وإعطائه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستعجب منه أصلاً بل عذ جوداً  
 وفضلاً واغناء للفقير وتبجيلاً له عن ساحة الهوان بالكلمة لكنه مع ذلك إذا نزل له وقام بين يديه  
 معظماً له ومكرماً إياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استعجب منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه إلى ركافة العقل  
 وقلة الدراية قاله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلال وإكرام منه ومن  
 ملائكته المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداءً بلا استحقاق كافهم ما يستحقونه به (فيقال لهم)  
 لأنسلم أن التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هنالك أصلاً ولو سلم قبحه فأنما يوجب من يجوز عليه الاتقاع  
 والتضرر لأن الله تعالى فانه يجوز أن يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يخص من النعم في الدنيا)  
 وأنت خير بأن المستعجب عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع  
 فلا يجدي دفعه (وان سلم قبحه) من الله تعالى أيضاً (فيمكن التعريض له) أي للثواب (بدون هذه المشاق)  
 العظيمة (أذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً) مساوياً لها (لا يرى أن في التلطف بكلمة الشهادة  
 من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي)  
 من ظالم يريد أهلاكه (أو تهديد قاعدة خيراً ودفع شرّ عام) أذ يستحق هذه الكلمة من الثواب ما يزيد  
 على ثواب كثير من العبادات وإن كانت أشق منها (وما يروى) من (أن أفضل العبادات أحزها)  
 أي أشقها (فذلك عند التساوي في المصالح) فلا ينبغي أن يكون الأخف الأسهل أكثر ثواباً إذا كان أكثر  
 مصلحة وأعظم فائدة وإذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عارياً  
 عن الغرض (ثم انه) أي ما ذكرتم من أن التكليف تعريض للثواب (معارض بما فيه من تعريض الكافر  
 والفاسق للعذاب) إذ لو لا التكليف لم يستحق عقاباً (ومن أين لكم أن ذلك) أي التعريض للثواب  
 (أكثر من هذا) أي التعريض للعذاب بل نقول أن الثاني أكثر من الأول لأن الغلبة للكفرة والفسقة  
 وإذا لم تكن المنفعة أكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لأن تكون غرضاً للتكليم العالم بأحوال الأشياء  
 كلها لا تأتي بالأفعال على وجهها فيطـل ما ذكرتموه من غرض التكليف (المرصد السابع)



في أسماء الله تعالى) وبه تنهى مباحث الالهيات (وفيه مقاصد \* المقصد \* الاول الاسم غير التسمية  
 لان تخصيص الاسم ووضعه لشيء ولاشأنه) اي تخصيص الاسم بشيء (مغاير له) اي للاسم  
 كما تشهد به البدئية (و) أيضا (التسمية فعل الواضع وانه منقضى) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم  
 كذلك) وذهب بعضهم الى أن التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك  
 ولم ياتفت اليه المصنف (وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك  
 عاقل في انه ليس النزاع في لفظة ف رس أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره) فان هذا  
 مما لا يشتهر على أحد (بل) النزاع (في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام) هو الذات  
 (باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبي عنه فاذلك قال الشيخ) ابو الحسن الاشعري (قد يكون الاسم)  
 اي مدلوله (عين المسمى) اي ذاته من حيث هي (نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه  
 وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبه الى غيره ولاشأنها) اي تلك النسبة (غيره  
 وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية) قائمة بذاته (ومن مذهبها  
 اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته (لا هو ولا غيره كما مر) فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة  
 قال الامدني اتفاق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى أن التسمية هي  
 نفس الاقوال الدالة وأن الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى أن  
 كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل  
 على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها  
 ما هو غير كخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً  
 كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علم الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى أن الاسم  
 هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب  
 الى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن  
 ولا يخفى عليك أن النزاع على قول ابي نصر انما هو في لفظة اسم وانها تطلق على اللفاظ فيكون  
 الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى  
 وكلا الاستعمالات ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم  
 ربك اي مسماء وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام  
 الرازي المشهور عن اصحابنا أن الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما  
 لان النسبة وطرفيهما مغيرة قطعاً والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم  
 هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى  
 فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد تكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى  
 المجرد عن الزمان ومن جهة تلك اللفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه فانه ههنا الاسم  
 والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة \* (المقصد \* الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم) الذي  
 يطلق على الشيء (اما ان يؤخذ من الذات) بأن يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو (او من جرحه  
 او من وصفها الخارجى او من العمل) الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق (ثم تنظر ايتها  
 يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه) فنذهب الى جواز تعقل  
 ذاته جواز أن يكون له اسم بازاء حقيقة المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسماً  
 مأخوذاً من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهمه فاذا لم يمكن أن يعقل ويفهم  
 فلا يتصور اسم بارائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز أن  
 يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهمها باعتبار ما لا يمكنها ويكون



ذلك الوجه مصصا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من أن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه (وأما المأخوذ من الجزء) كالجسم للناسك مثلا (فحال عليه) تعالى (لما بينا) من (أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (وأما المأخوذ من الوصف الخارجي) الداخل في مفهوم الاسم (بخائز) في حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا) كالعلم (وقد يكون اضافيا) كالمأخوذ بمعنى العالي (وقد يكون سائيا) كالقدوس (وأما المأخوذ من الفعل بخائز) في حقه تعالى أيضا (فهذه) الأقسام المذكورة للاسم هي (اقسامه البسيطة وقد تتركب ثانيا واكثر وستعلم امتثلها فيما يتبعه من المقصد \* المقصد \* الثالث تسميته تعالى بالاسماء توقيفية أي يتوقف إطلاقها على الأذن فيه) وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعات في اللغات إنما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والأفعال فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الإطلاق اذن شرعي أو لم يرد وكذا الحال في الأفعال وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجوز أن يطلق عليه لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقل وانما يتصور هذا المعنى فمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لأن الفطنة سرعة إدراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطيب لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب إلى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع إيهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقلل لابتد مع نفي ذلك الإيهام من الأشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار (وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا أعظم الخطر في ذلك) فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ أدراك كابل لا بد من الاستناد إلى اذن الشرع (والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما) فقد ورد في الصحيحين أن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة وليس فيها تعيين تلك الأسماء لكن الترمذي وأبيه في عينها كما في الكتاب وانما قال في المشهور أنه قد ورد التوقيف بغيرها أما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقباهر والقريب والرب والناصر والأعلى والأكرم وأحسن الخالقين وأرحم الراحمين وذو الطول وذو القوة وذو المعارج إلى غير ذلك وأما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في الرواية المشهورة كالنمام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها أما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا وأما ضبطها حصرا وتعدادها عددا واثباتها وقياسا بمحقوقها وبالجملة (فلنخصها احصاء) طمعا في دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره) أي لا يطلق على غيره أصلا (وقيل) هو (علم جامد) لا اشتقاق له وهو أحد قولي الخليل وسيبويه والمروى عن أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان الخطابي والقرطبي رحمهم الله (وقيل مشتق وأصله الإله حذف الهمزة ثقلها وادغم اللام وهو من اله) فتح اللام أي عبد وهو المراد بقوله (إذا تعبد) وقيل (الاله مأخوذ من الوله وهو الخيرة ومرجعها صفة اضافية) هي كونه معبودا للخالق ومحارا للعقول (وقيل) معنى الاله (هو القادر على الخلق) فيرجع إلى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون إلا ما يريد (وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجعه) على هذين الوجهين (صفة سلبية) فعلمية والصحيح أن لفظة الله على تقدير كونها في الأصل صفة فقد انتقلت علما شعرا بصفات الكمال للاشتهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة الندمان والديم (أي مريد الانعام على الخلق فرجعهما صفة



(الارادة) وقيل معطى جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية (الملاك اي يعز) من يشاء  
 (ويذل) من يشاء (ولا يذل) اي يمنع اذلاله (فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (التام القدرة  
 فصفة القدرة) مرجعه (القدوم) اي (المبرأ عن المعاييب وقيل) هو (الذي لا يدركه الاوهام والابصار  
 فصفة سلبية) على الوجهين (السلام) اي (ذو السلامة عن النقائص) مطلقا في ذاته وصفاته وادعائه  
 (صفة سلبية وقيل) معناه (معه وبه السلامة) اي هو المعطى للسلامة في المبدأ والمعاد (ففعلية وقيل  
 يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولاً من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما  
 اخبر به **ك**الوحدانية مثلاً في قوله شهد الله أنه لا اله الا هو (ورسله) فيما اخبروا به في تبليغهم عنه  
 (اماً بالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (صفة كلامية او بخلق المعجز) الدال على صدق الرسل  
 وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية (فعلية وقيل) معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين  
 (من الفزع الاكبر اما بفعله) وايجاده (الامن) والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية (او باخباره)  
 اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية (المهين) اي (الشاهد وفسر) كونه شاهداً تارة (بالعلم)  
 فيرجع الى صفة العلم (و) اخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) معنى المهين  
 (الامين اي الصادق في قوله) فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتي معناه (العزير قيل)  
 معناه (لا اب له ولا ام وقيل لا يحيط عن منزلته) ويقرب من هذا تفسيره بالذي لا يرام او الذي لا يخالف  
 او الذي لا يخوف بالتهديد (وقيل لا مثل له) وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشيء  
 يعز بالكسر في المستقبل اذ لم **ي**كن له نظير ومنه عز الطعام في البلد اذ تعذر وحاصل الكل يرجع  
 الى صفة سلبية (وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية  
 هي التعذيب او الاثابة (وقيل القادر والعزة القدرة) والغلبة (ومنه المثل من عزز) اي من قدر وغلب  
 سلب (الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح) اي المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير (ومنه جبر  
 العظم) اي اصله (وقيل) من الجبر (بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه  
 (اي يجبر خلقه) ويحملهم (على ما يريد) فرجعه على المعنيين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لا يتأثر)  
 فانه سبحانه متعال عن أن تتأثر به الافكار او يحيط به ادراك الابصار (ومنه تحلة جبارة) اذا طالت  
 وقصرت الايدي عن أن تتأثر اعلاها فرجعه الى صفة اضافية مع سلبية (وقيل لا يبالى بها كان  
 وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه الذي لا يتنى ما لا يكون ولا يتأثر على ما لم يكن فرجعه  
 الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) **هـ**كذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله  
 (اي اتفق عنه صفات النقص) فرجعه صفة سلبية (وقيل) اي اتفق عنه تلك الصفات (وحصل له  
 جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى الصفات السلبية والنبوتية معاً (المتكبر قيل في معناه ما قيل في)  
 معنى (العظيم) وقال الغزالي رحمه الله المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيراً بالاضافة الى ذاته  
 فان كانت هذه الرؤية صادقة **ك**كان التكبر حقاً وصاحبه محققاً ولا يتصور ذلك على الاطلاق  
 الا الله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلاً والمتكبر مبطلاً (الخالق الباري معناها واحد) اي (المختص  
 باختراع الاشياء المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (والتركيب) المتفاوتة فهذه الاسماء  
 الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي رحمه الله قد يظن أن هذه الثلاثة مترادفة وانهار ارجعة الى الخلق  
 والاختراع والاولى أن يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولاً الى التقدير وثانياً الى الابدان  
 على وفق ذلك التقدير وثالثاً الى التصوير والتزيين كالبناء بقدره المهندس ثم يبينه الباني ثم يزينه  
 النقاش فانه سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبأمر من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب  
 صور الخلق عتاً أحسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين (الغفار) اي (المريد لازالة العقوبة عن مستحقها)  
 فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (القهار غالب لا يغلب) فهو صفة فعلية



سلبية (الوهاب ككبر العطاء) بلا عوض فيكون صفة فعلية (الرزاق يرزق من يشاء)  
 من الحيوان ما ينتفع به من مأكل ومشروب وملبس فهو من صفات الفعل (الفتاح ميسر العسير  
 وقيل خالق الفتح أي النصر) وهو على التقديرين راجع إلى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو)  
 أي الحكم (أما بالخبر) والقول فيكون صفة كلامية (أو بالقضاء) والقدر فيرجع إلى صفة القدرة  
 والإرادة والفتح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا  
 وبين قومنا بالحق أي احكم وقيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة البعاج) وهي الحديدة المانعة  
 من إجماع الدابة فهو صفة فعلية (العليم العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض  
 المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) في العظية (الخافض) دافع البلية (من الخفض  
 وهو الخط والوضع) الرفع المعطى للمارل المعز معطى العزة (وفي أكثر نسخ الكتاب  
 معطى القوة وكلاهما ظاهر) (المذل الموجب لخط المنزلة) فهذه كلها صفات فعلية (السميع  
 البصير طاهر) معناه مما سبق (الحكم الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجعه (وقيل) الحكم (هو  
 الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع إلى هذه الصفات (العدل لا يقيح منه ما يفعل) فهو صفة سلبية  
 (اللطيف خالق اللطيف) يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون (وقيل العالم بالخفيات)  
 فعلى الأول يرجع إلى الفعل وعلى الثاني إلى العلم (الخبير) معناه (العليم) فصفة علمية (وقيل الخبير)  
 فصفة كلامية (الحليم لا يعجل العقاب) لأهصاة قبل وقته لا يقدر فيرجع إلى السلب (العظيم قد مر)  
 معناه في تفسير الجبار (الغفور كالغفار) بلفظ على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازي  
 على الشكر) فإن جراء الشيء يسمى باسمه (وقيل) معناه أنه (يشيب على القليل) من الطاعة (الكثير)  
 من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (المنى على من أطاعه) فيكون صفة كلامية  
 (العلي الكبير) هما (كالتكبر) في المعنى (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذي هو ضد السهو  
 والنسيان ومرجعه العلم (وقيل لا يشغله شيء عن شيء) فيرجعه صفة سلبية (وقيل يبقى صور الأشياء)  
 فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع (المقتب خالق الأقوات وقيل المقدر) فيرجع إلى التقديرين  
 إلى الفعل (وقيل) معناه (الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر) كما سيأتي في تفسيره فيرجع إلى العلم  
 وقيل المقدر فيرجع إلى القدرة (الحسيب الكافي يخلق ما يكتفي العباد) في مصالحهم ومهماتهم  
 فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحسبني أي اعطاني حتى قلت حسبي (وقيل المحاسب  
 بإخباره المكلفين بما فعلوا) من خير وشر فيرجع إلى صفة كلامية (الجليل كالتكبر) وقيل هو المتصف  
 بصفة الجلال والجمال (السكرم ذو الجود وقيل المقدر على الجود) ومرجعهما الفعل  
 والقدرة (وقيل) معناه (العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي) لنفائسها فيرجع إلى صفة إضافية  
 (وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ) وقال الغزالي هو أخص من الحفيظ لأن الرقيب هو  
 الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلا وبلا حظه ملاحظة دائمة لازمة (وما لو عرفه  
 الممنوع عن ذلك الشيء لما أقدم عليه فكأنه يرجع إلى العلم والحفظ ولكن باعتبار  
 اللزوم وبالإضافة إلى ممنوع عنه محروس عن تناول (المجيب يجيب الادعية الواسع)  
 هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله  
 شأن عن شأن (الحكيم) ذو الحكمة وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والاتباع بالأفعال على  
 ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الأحكام وهو اتفاق التدبير وإحسان التقدير (الودود المودود)  
 من الود وهو المحبة (كلحلوب والركوب) بمعنى المحبوب والمركوب (وقيل) معناه (الواد) كالصبور  
 بمعنى الصابر (أي يودّ ثناءه على المطيع ونوابه له المجيد الجميل أفعاله وقيل الكثير فضاله وقيل لا يشارك  
 فيه من أوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر)



الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) أي لا يقتصر في وجوده إلى غيره (وقيل) معناه (الحق أي  
 الصادق) في القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بأمور الخلق) وحاجاتهم (وقيل الموكول  
 إليه ذلك) فإن عباده ووصلوا إليه مصالحهم اعتمادا على إحسانه (القوى القادر على كل أمر  
 المتين) قال الآمدي معناه نفي النهاية في القدرة يعني أن قدرته لا تنهاه وفي عبارة الكتاب (هي النهاية  
 في القدرة) ولا يبعد أن يكون تعريفا والظاهر أن يراد أن المنة هي بلوغ القدرة إلى النهاية والعناية  
 وذلك إذا كانت غير متناهية (الولي الحافظ للولاية) أي النصرة فعنه الناصر وقيل هو بمعنى  
 المتولي للأمر والقائم به (الحمد المجد) فهو صفة إضافية (المحصى العالم وقيل المبي عن عدد  
 كل معدود) فيرجع إلى صفة الكلام (وقيل القادر ومنه علم أن ان تحصى أي أن تطبقوه المبدئ  
 المتفضل بابتداء النعم المعيد بعيد الخلق) بعدهلاكه (الحجي خالق الحياة الميت خالق الموت  
 الحجي ظاهر) مما مر (القيوم الباقي الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات بأسرها  
 فهو صفة فعلية (الواجد الغني) أي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم المجاهد  
 العالي) المرتفع فهو صفة إضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الاحد قدمر  
 تفسيره) أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من أنه يمنع أن يشاركه شيء في ماهيته وصفاته كماله  
 وقدير في الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو أحدي الذات أي لا تركيب فيه وواحد  
 في الصفات أي لا مشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة إضافية (وقيل)  
 معناه (الحليم) أي الذي لا يستغزه ولا تطفله أفعال العصاة فيكون صفة سلبية (وقيل العالي الدرجة  
 وقيل المدعو المسؤول) الذي يصمد أي يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة إضافية  
 (وقيل الصمد ما لا جوف له) أي المصمت فذاته مبدلة من التناهي وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام  
 (القادر المقدر) كلاهما (ظاهر) والثاني ابلغ من الأول (المقدم المؤخر) يقدم من يشاء ويؤخر  
 من يشاء الأول الآخر لم يزل ولا يزال) أي أنه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس  
 بعده شيء فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالأدلة القطعية) فهو صفة إضافية (وقيل العال) (وقيل)  
 فصفة فعلية من ظهوره فلان على فلان أي قهره (الباطن المحتجب عن الحواس) بحيث لا تدركه أصلا  
 فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالملي) مع نوع من المبالغة  
 (البر فاعل البر) والاحسان (التوابع يرجع بفضل على عباده إذا تابوا إليه) من المعاصي (المتقن  
 المعاقب لمن عصاه العفو الماسح) للسيئات والمزبل لآثارها من صفات الأعمال (الرؤف المرید  
 للتحفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه) وفي مخلوقاته كما يشاء (ذو الجلال والإكرام  
 كالجليل) قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل (المقسط العادل) من أقسط أي عدل وقسط  
 أي جار (الجامع أي للخصوم يوم القضاء الغني لا يفتقر إلى شيء الغني المحسن لأحوال الخلق  
 المانع لما يشاء من المنافع الضارة النافع منه الضرر والنفع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره  
 (الهادي يخلق الهدى) في قلوب المؤمنين (البدیع أي المبدع) فأنه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء  
 مثال وقيل بدیع في نفسه لا مثل له (الباقى لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد  
 العدل وقيل المرشد) إلى سبيل الخيرات (الصبور الحليم وقدمر فهذه هي الأسماء الحسنى) الواردة  
 في الرواية المشهورة (نسأل الله بركاتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويفقر لنا) ذنوبنا (وبرحنا) بمنه  
 وكرمه (أنه هو الغفور الرحيم) ثم ان المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الأسماء على وجه الاختصار  
 تقريرا لفهمها على طلابها قبيحنا مما فيه ومن أراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة  
 في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والأقوال المتفاوتة \* (الموقف السادس  
 في السمعيات) \* أي في الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو توقف هي على السمع كالعباد



واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراد) اربعة ثلاثة منها  
 في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسيأتي ايضا \* (المرصد  
 الاول \* في النبوات وفيه مقاصد) تسعة \* (المقصد \* الاول في معنى النبي وهو لفظ منقول في  
 العرف عن مسماء اللغوى) الى معنى عرفي اما المعنى اللغوي (فقبل هو المنبي) واشتقاقه (من النبأ)  
 فهو حيث نذمهم وزلكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم (لانبيائه عن الله  
 تعالى وقيل) النبي مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول  
 عن الله موصوف بذلك (لعلو شأنه) ومطوع برهانه (وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله  
 تعالى واما) مسماء (في العرف فهو عند اهل الحق) من الاشاعرة وغيرهم من المليون (من قال له الله) تعالى  
 ممن اصطفاه من عباده (ارسلت) الى قوم كذا الى الناس جميعا (او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ)  
 انفيده لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم (ولا يشترط فيه) اي في الارسال (شرط) من الاعراض والاحوال  
 المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات (ولا استعداد) ذاتي من صفاء الجوهر  
 وذكره الفطرة كما يرغمه الحكماء (بل الله) سبحانه (يختص برحمته من يشاء من عباده) فالنبوة درجة  
 وموهبة متعلقة بمشيئته فقط (وهو اعلم حيث يجعل رسالته) وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع  
 خفاء كما لا يخفى (وهذا) الذي ذهب اليه اهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار) الذي يفعل ما يشاء  
 ويختار ما يريد (واما الفلاسفة فقالوا هو) اي النبي (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره  
 (احدها) اي احد الامور المختصة به (ان يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية  
 (ولا يستنكر) هذا الاطلاع (لان النفوس الانسانية مجردة) في ذاتها عن المادة غير حالة في مابيل هي  
 لا مكانية (ولها نسبة) في التجرد (الى المجردات) العقلية والنفوس السماوية (المنتقشة بصور ما يحدث  
 في هذا العالم) الغصري الكائن الفاسد (لكونها مبادى له فقد تصل) النفس الناطقة (بها) اي  
 بتلك المجردات اتصالا معنويا وتجذب اليها بواسطة الجنسية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث  
 (فتحكمها) اي يرسم فيها من تلك الصور ما تستعده في لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها امرأة اخرى  
 فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها (ويؤيده) اي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون  
 للنبي نفس قوية بهذه المرتبة (ما ترى النفوس) اي رؤية النفوس البشرية (وما عليها من التفاوت) في  
 ادراك المعاني العقلية (في طرفي الزيادة والنقصان) تفاوتنا (متصاعدا الى النفوس القدسية) التي تدرك  
 النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط (ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد  
 يفقه قولاً وكيف) يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي (وقد يوجد) ذلك (فمن قلت شواغله رياضته)  
 بأنواع المجاهدات (او مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الالة (او نوم) ينقطع به  
 احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطمعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به السامع والتجارب  
 بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين (قلنا) ما ذكرتم (مردود) بوجوه (اذا الاطلاع على جميع المغيبات  
 لا يجب للنبي اتفاقاً) منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستنكرت من الخير  
 وما مسني السوء (والبعض) اي الاطلاع على البعض (لا يختص به) اي بالنبي (كما اقررت به) حيث  
 جوزه الله للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره (ثم) نقول (احالة ذلك) اي الاطلاع  
 المختص بالنبي (على اختلاف النفوس) في صفاء جوهرها وكدرة وشدة قوتها على قطع التعالق والتوجه  
 الى جناب القدس والملاء الاعلى (وضعها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل) لان المساواة  
 في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول  
 بالموجب بالذات (و) نقول ايضا (بأبي المقدمات) من الاتصال بالمبادى العالية بعللة الجنسية  
 وانتقاسها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة (خطائية) لا تفيد الا ظنا ضعيفا (وثانيها)



اى ثاني تلك الامور المختصة بالنبي (ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر  
 مطبوعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه) في حركته وسكاته على وجوه شتى وانحاء مختلفة  
 بحسب ارادته (ولا يستنكر) ذلك الانقياد (فان النفوس الانسانية) ليست منطبعة في الابدان (وهي  
 تصوراتها مؤثرة في المواد) البدنية (كما شاهد من الاحرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل  
 والغضب) هذا نشر على ترتيب اللق (و) كما شاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض  
 بتصور السقوط وان كان ممشاه في غيرها) اى في المواضع الساقطة (اقل عرضا)  
 واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يعد أن تقوى  
 نفس النبي) بحيث تقادله الهيولى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراتها (حتى تحدث بارادته  
 في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة) وبالجمله  
 تصرف نفسه في العنصرات خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبة لمزاجه اشد واقوى بمجرد  
 الارادة والتصور من غير أن يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة  
 من النبي (وشاهد من اهل الرياضة والاخلاص) على ما هو مشهور في كل عصر من الصلوات  
 (فلنا هذا) الذي ذكرتم من كون تصورات النفس واراداتها مؤثرة في الابدان (بناء على تأثير النفوس  
 في الاجسام) واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه (والمقارنة) بين  
 التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية (لانعطية) اى لا تدل على كونها مؤثرة فيه لحواز  
 أن يكون الدوران بطريق العادة (مع أنه) اى ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة (لا يختص بالنبي) كما  
 اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره (وثانها ان يرى الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحيا)  
 من الله اليه (ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه) من مشاهدة اشخاص  
 يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية  
 وسهولة انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كشاهدة  
 المحسوسات فان القوة المخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك  
 على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) الانجذاب والاتصال بعالم القدس (ملكة)  
 اى صفة راضية للنبي (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بادنى  
 توجه) منه (فلنا هذا) الذي ذكره لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تلبس) على الناس في معتقدتهم  
 (ونستر) عن شاعته (بعبارة لا يقولون بمناها) وذلك (لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم  
 اما نفوس مجردة) في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا  
 وتسمى بالملا الأعلى (ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام) اذ الحرف والصوت عندهم من  
 الامور العارضة للهواء المنقوج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقة في المجردات (وما له) اى ما ل ماذ كروه  
 في الخاصة الثالثة (الى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للرضى والمجانين) فانهم يشاهدون ما لا وجود له  
 في الخارج (على ما صرح حوايه) وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك أن ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون  
 المشاهدة الحقيقية (ولو كان احدا نأمر او نأمرنا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا  
 باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبيا من كان امره ونهيه (من قبل ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها)  
 قطعا (وربما خالف) مادعا اليه (المعقول) ايضا (هذا) كما مضى (ثم انهم قالوا من اجتهت فيه هذه  
 الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس) البشرية (المختلفة) بطوعها (مع ما جبلت عليه من الالباء) عن  
 الانقياد لبني نوعها (وذلت له الهمة المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الاراء فيصير) ذلك الانقياد  
 التام ظاهرا وباطنا (سببا لقرار) اى ثبات (الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري للنوع الانسان) وانما  
 كان التعاون ضروريا لهذا النوع (من حيث انه لا يستقل) واحد منهم (بما يحتاج اليه في معاشه)



من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات) وهي أن يعمل كل واحد لا يخر  
مثل ما يعمل الاخر له (والمعاوضات) وهي أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله  
الا يرى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر أولم تحسن معيشته بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بني  
نوعه حتى يجز هذا ذلك ويطحن ذاك لهذا ويرزع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه  
صار امرهم مكفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون  
من معاملته ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهم من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله  
(ولو لا شريعة بقادها الخاص والعام لاشترأبت كل نفس) اي مدت عنقه (الى ما يريد غير موطن) اي  
ارتفع (عين كل الى ما عند الآخر فحصل) بينهم (التنازع وأدى) ذلك التنازع (الى التواثب والتشاجر)  
اي الاختلاف (والتقاتل والتناحر وشمل) الناس (الهرج) اي اقبل (والمرج) اي الاختلاط (واختل  
اسور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص (لما علم من شمول العناية  
فيما اعطى كل حيوان من الآلات) اللاتفة به (وهدي) اي كل واحد منه (الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه  
سيما الانسان) فان العناية به في الاعطاء والهداية أكثر (وهو اشرف الانواع) الحيوانية (سخر له ما عدها)  
من تلك الانواع (وهذا) اي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من اعظم مصالحه) لما ظهر فيه  
من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة (اقترى الطبيعة تهمل ذلك كلا) والحاصل أن وجود النبي  
سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته  
فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء \* (المقصد الثاني في حقيقة المجزة وهي) بحسب  
الاصطلاح (عندما) عبارة عن (ما قصد به اطهار صدق من ادعى انه رسول الله والبحث) فيها عن امور  
ثلاثة (عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة \* (البحث الاول  
في شرائطها وهي سبع) الشرط (الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه) من التروك وانما اشترط  
ذلك (لان التصديق منه) اي من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله وقوانا او ما يقوم مقامه ليتناول)  
التعريف (مثل ما اذا قال محمدي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدررون عليه) اي على وضع ايديكم  
على رؤسكم (ففعلا وعجزوا فانه محمدي) دال على صدقه (ولا فعل لله ثمة فان عدم خلق القدرة) فيهم  
على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادر عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل التروك وجوديا) بناء على انه  
الكف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المجزة من فعل الله وفي كلام الآمدي ان المجز  
ان كان عدميا كما هو اصل شيعتنا فالمجزة هي عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا  
كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمجزة هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم  
مقامه الشرط (الثاني ان يكون) المجز (خارفا للعادة اذ لا يعجز عنه) فان المجز ينزل من الله منزلة  
التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارفا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدق  
الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة  
(وشرط قوم) في المجز (ان لا يكون مقدورا للنبي) اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه  
على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشئ) لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة  
مجز (قال الآمدي هل تصور كون المجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الامة فيه فذهب بعضهم  
الى أن المجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود والانشي ~~ا~~ كونها مقدورة له بخلق الله فيه  
القدرة عليها انما المجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون  
الى أن نفس هذه الحركة مجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي  
وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال (الثالث ان يتعذر  
معارضته فان ذلك حقيقة الابعاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له



وهل يشترط التصريح بالتعدي (وطالب المعارضة كاذب اليه بعضهم) (الحق انه لا) يشترط (بل يكفي  
 قرائن الاحوال مثل ان يقال له) اي ادعى النبوة (ان كنت نبيا فاطهر معجزة افعل) بأن دعا الله فأظهره  
 فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتعدي (الخامس ان يكون موافقا لدعوى  
 فلو قال معجزتي ان احبي ميتا ففعل خارقا آخر) كسقى الجبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة  
 تصديق الله اياه (السادس ان لا يكون ما ادعاه واطهره) من المعجزة (مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق  
 هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لان المكذب هو نفس الخارق (نعم  
 لو قال معجزتي ان احبي هذا الميت فأحياء فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا  
 لان المعجز احيائه) وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الاحياء  
 (مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه (وقيل  
 هذا) الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا عاش بعده) اي بعد الاحياء (زمانا) واستمر  
 على التكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (ولو خرم ميتا في الحال) قال  
 القاضي (بطل الابعاز لانه كان احيا للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لا فرق) بين  
 استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر  
 انه لا يجب تعيين المعجز) بل يكفي أن يقول انا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد  
 منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا  
 لم يكن معينا فافترس الاصحاب على انه لا بد فيهما من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور  
 المخالفة فيما ادعاه (السابع ان لا يكون) المعجز (متقدما على الدعوى بل مقارنا لها) بلا اختلاف  
 او متأخرا عنها على تفصيل سيأتي وذلك (لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد  
 ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه وبطال به) اي بالاتباع بذلك الخارق او غيره (بعد) اي بعد  
 الدعوى (فلو عجز كان كاذبا طعنا فان قال) في اظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا  
 خلقه واستمر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التعدي  
 لان المعجز اخباره عن الغيب) وهو واقع مع التعدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق  
 (و) أما (احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التعدي) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا  
 فانه (بناء) اي مبني (على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) وانما كان مبني على ذلك لان العلم  
 بالغيب لو كان مخلوقا قبل التعدي لم يكن اخباره به منزلة منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه  
 انه آية صدقه ودليل عليه وسيأتي ان لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فان قيل)  
 ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء  
 واليه الاشارة بقوله (فاتقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الحلي عليه من التمرة اليابسة)  
 فانها معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ما تقولون ايضا (في معجزات رسولكم من شق بطنه  
 وغسل قلبه واطلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (قلنا)  
 تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جاز  
 والانباء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ تسمى ارهاصا  
 اي تأسيلا للنبوة من ارهاص الحائط اسسته والمكررون للكرامات جعلوها معجزات لنبى آخر في ذلك  
 العصر وهو موسى ودول وجودها في عصر لاني فيه هذا (وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله  
 وجعاني نبيا ولا يمنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا  
 تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها (ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه  
 الكلمة) المنقولة عنه (بينت شفة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى أن تكامل فيه



شرائطها) وبلغ أربعين سنة ومن البين أن ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به  
 عاقل (و) أما (قوله وجعلني نبيا) فهو (كقول النبي عليه السلام كنت نبيا و آدم بين الماء والطين) في أنه  
 تعبير عن المحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذي قررناه انما هو (في) المعجز (المتقدم) على الدعوى  
 (واما المتأخر) عنها (فاما) أن يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فطاهر) أنه دال على الصدق بخلاف  
 المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه أصلا (واما) أن يكون تأخره (بزمان متطاوّل مثل أن يقول  
 معجز في أن يحصل كذا بعد شهر فحصل فائقه و على أنه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلافوا في وجه  
 دلالة (ف قيل اخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى لكن تخلف عنها علما  
 بكونه معجزا (وانما اتفق التكليف بمتابعته حينئذ) أي لم يجب على الناس التصديق بنبوته و متابعته  
 في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه) أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة  
 (العلم بكونه معجزا) وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعده (وقبل حصوله) أي حصول الموعود به  
 (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) عن الدعوى (وقيل بصرفه) أي اخباره (معجزا عند  
 حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) باعتبار صفته اعني كونه  
 معجزا (والحق ان المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزا) يعني أن المختار هو القول الاول لان اخباره كان  
 اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه  
 معجزا فبطل بذلك القول الثالث وأما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا  
 الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرط الانصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى  
 الثالث وبطل بطلانه واهذا لم يوجد هذا القول في ابيكار الافكار \* (البحث الثاني في كيفية حصولها)  
 المذهب (عندنا) انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعاق به مشيئته) من  
 دعوى النبوة عن ارسله الى الناس ليدعوه الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لظهورها  
 استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للعكاء (وقال الفلاسفة) انها (تقسم الى ترك و قول  
 وفعل اما الترك فقل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب  
 النفس) الزكية عن الكدورات البشرية اما الصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما التصفية بضرب  
 من المجاهدة وقطع العلائق (الى عالم القدس واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج  
 الى البدن كما نشاهده في المرضى) من (ان النفس لا تستعاليها بمقاومتها مرض) من الامراض الحادة  
 وتحليلها للمواد الردئة (تكف) وتوسع (عن التحليل) للمواد المحودة (فتمسك عن القوت) الذي يحتاج  
 اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد (مالوا أمسك) أي زمانا لو أمسك عنه (في) ايام (صحته شطره) أي نصفه  
 بل عشره (هات) بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجسه المتخبط في سلك الملاء  
 الاعلى اولى وكيف لا وارض مضاد للطبيعة ومضعف لقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات  
 المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الاركان أشد واقرى وأما التوجه فيوجد فيه من اللذات  
 الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربي  
 يطعمني ويسقيني (واما القول فكالأخبار بالغيب وسببه ما مر) في المقصد الاول من انجذاب نفسه  
 النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة  
 الى التحليلة والحس المشترك (واما الفعل فبان يفعل فعلا لا تقي به منة غيره من تنق جسد او شق بحر  
 وقد تقدم) بيانه بأن نفسه لقوتها تصرف في مادة العناصر كما تصرف في اجزاء بدنه \* (البحث الثالث  
 في كيفية دلالتها) على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة ك دلالة الفعل  
 على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط  
 بانفسها بحدولها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة ك ذلك فان خوارق العادات



كأنه طار السموات وأنتار الكواكب وتد كذلك الجبال يقع عند نصرته الدنيا وقيام الساعة ولا إرسال  
 في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة  
 ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما أشار إليه قوله (وهي عندنا)  
 أي الأشاعرة (أجاء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقبيه) أي عقيب ظهور المعجزة (فإن أظهر المعجز  
 على يد الكاذب وإن كان ممكنا عقلا معلوما متجاوزا عادة) فلا تكون دلالة عقابية لتخلف الصدق  
 عنه في الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لأن من قال أنا نبى ثم تنق الجبل وأوقعه على رؤسهم وقال  
 إن كذبوني وقع عليكم وإن صدقوني أنصرف عنكم فكما هو ابتصديقهم بعد عنهم وإذا هموا  
 بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع  
 كونه ممكنا عنه أمكانا عقليا الشمول قدرته تعالى للمكانات بأسرها (وقد ضربوا لهذا مثالا قالوا إذا ادعى  
 الرجل بمشهد الختم الغفير في رسول هذا الملك اليكم ثم قال الملك إن كنت صادقا فأتخالف عادتك وقم  
 من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل ككان ذلك نازلا منزلة التصديق  
 بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب  
 على الشاهد) حتى يتجه عليه أن الشاهد تعلل أفعاله بالأغراض لأنه يراعى المصالح ويبدأ المتأسد  
 بخلاف الغائب إذ لا يبالى بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعى في عادته العلم بالضرورة  
 العادية) أي ندعى أن ظهور المعجز بصدق علم بالصدق وأن كونه مفيدا لمعلوم لنا بالضرورة العادية  
 (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير) وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب (مقدور لله تعالى  
 له يوم قدرته لكنه) (ممتنع) وقوعه في حكمته (لأن فيه إيهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله) فيمتنع  
 صدوره عنه كسائر القباح (قال الشيخ وبعض أصحابنا أنه) أي خالق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور)  
 في نفسه (لأن لها) أي للمعجزة (دلالة على الصدق قطعا) أي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها  
 (فلا بد لها من وجه دلالة) أذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وإن لم نعلمه) أي ذلك الوجه (بعينه  
 فإن دل) المعجز المخلوق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (والافتقار  
 المعجز) (عما يلزمه) من دلالة القطعية على مدلوله وهو أيضا محال (وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة  
 بالصدق) ليس أمرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو أحد العاديات)  
 كما عرفت (فإذا جاوزنا انخراطها) أي انخراط العاديات (عن مجراها) العادية (بجازا خلا المعجز  
 عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز أظهره على يد الكاذب) إذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة  
 والمفروض أنه جائز (وأما بدون ذلك) التجويز (فلا) يجوز أظهره على يده (لأن العلم بصدق الكاذب  
 محال \* تذييل \* من الناس من أنكر إمكان المعجزة في نفسها (ومنهم من أنكر دلالتها) على صدق مدعى  
 النبوة (ومنهم من أنكر العلم بها وسأيتك) في المقصد التالي لهذا المقصد (شبههم بأجوبتها \*  
 المقصد \* الثالث في إمكان البعثة وحيثما فيه إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فإن الدال على الوقوع  
 دال على الامكان) بلا اشتباه (وقالت الفلاسفة أنها واجبة عقلا لما مر) من أن النظام الأكمل  
 الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة  
 يجب على الله و) فصل (بعضهم) فقال (إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون) وجب عليه إرسال النبي إليهم  
 لما فيه من استصلاحهم (والا) أي وإن لم يعلم ذلك بل علم أنهم لا يؤمنون لم يجب الإرسال بل (حسن)  
 قطعنا أذارهم (وقال أبو هاشم يمنع خلقه) أي خلق البعث (عن تعريف شرعيات لا يستعمل العقل بها)  
 لأن البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها (وجوزها الجبائي لتقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة  
 (و) جوزها أيضا (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة أولا (وقيل) إنما يجوز البعث لتقريرها  
 (إذا اندرست وهو) أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة (بناء) أي مبنية (على أصالهم)



الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقايين وما يفرع عليهما من اعتبار الغرض ووجوب اللطاف  
 ورعاية الاصلح فيكون فاسدا أيضا (و) على تقدير صحته (لا يضرنا) في مدعىنا (فانا) انما ادعينا الامكان  
 العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه (وغرضنا هنا تشبيه المنكرين) للبعثة  
 (وهم طوائف \* الاولى من احاطها) اى حكم باستحالتها لذاتها \* (الثانية من) يجوزها ولكن (قال لا تخلو)  
 البعثة (عن التكليف) بأوامر ونواه (وانه) اى التكليف (ممتنع) فتتقى البعثة لا تتقاه لازمها \* (الثالثة  
 من) جواز التكليف (قال فى العقل كفاية) فى معرفة التكليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها \*  
 (الرابعة من) قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة محال عقلا (ولا تتصور) النبوة (دونها) اى دون  
 المعجزة \* (الخامسة من) جواز وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعى النبوة \* (السادسة  
 من سلم) دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيد العلم بصدقه (ومنع امكان العلم بها) للغائبين  
 عنها فان العلم بمحصل المعجزة لمن غاب عنها انما يكون (بالتوازي) وهو لا يفيد العلم أصلا بل الظن  
 وانه لا يجدى فى المسائل اليقينية \* (السابعة من) اعترف بامكان البعثة وانتهاء الموانع السابقة لكن  
 (منع وقوعها) فهذه هى الطوائف المنكرة لها \* (الاولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) فى نفسها  
 (احتج) على استحالتها (بوجوه \* الاول المبعوث لابد أن يعلم ان القائل له ارسلتك) فبلغ عنى (هو الله  
 ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجعتم على وجوده) وعلى جواز القائه الكلام الى النبى  
 (الثانى ان من ياتى اليه) اى الى النبى (الوحى ان كان جسمانيا وجب أن يكون مرئيا) لكل من حضر  
 حال الالتقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به (والا) اى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان ذلك)  
 اى القاء الوحى بطريق التكليم (منه مستحيلا) اذ لا يتصور للروحانيات كلام (الثالث التصديق بها)  
 اى بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وانه) اى العلم بما ذكر  
 (لا يحصل الا بغرض النظر) لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يحتق  
 (وهو) اى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كيوم او سنة بل هو مختلف  
 بحسب الاشخاص واحوالهم فى قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فليس كلف الاستمهال)  
 اى يجوز له أن يستعمل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) فى اى زمان كان (و) حينئذ (يلزم الخاف  
 النبى وتبقى البعثة عبثا والا) اى وان لم يجزله الاستمهال بل وجب عليه التصديق بالامهال (لزم التكليف  
 بما لا يطاق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وانه قبيح عقلا) فيمتنع  
 صدوره عن الحكيم سبحانه \* (وجواب) الوجه (الاول والثانى ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول  
 أن القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات  
 وتكون مفيدة له ذلك العلم (او يخلق علما ضروريا فيه) بأنه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب  
 عن الثانى وهو أن يقال جاز أن يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته فى الحاضرين فان قدرته  
 لا تقصر عن شئ \* (و) جواب (الثالث اما على اصلنا) فى التعديل والتجوز (فلا يجب الامهال) لانا بينا  
 فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة المخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا  
 من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء انظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال  
 ولو استعمل لم يجب الامهال لخريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذى هو ممكن منه واليه الاشارة  
 بقوله (مع العلم العادى الحاصل عن المعجزة وما عند المعتزلة فاللائق باصلهم) فى التحسين والتقبيح  
 (وان صرحوا بخلافه منع الامهال) يعنى أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال  
 فلا يحصى لهم عن ذلك الازام الا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيه تفويت  
 مصالحهم) وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن الميالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم  
 عن الشقاوة (وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخره لانه لا يملك هذا الطريق



(قَالَ) الولد (دَعَى اسْلُكَهُ إِلَى أَنْ أَشَاهِدَ السَّبِيحَ أَوْ الْمَهْلِكَ أَلَيْسَ ذَلِكَ) الْقَوْلُ مِنَ الْوَلَدِ (مُسْتَقْبَحًا) فِي نَظَرِ الْعُقَلَاءِ وَلَوْ هَلَاكَ أَلَمْ يَكُنْ مَا لَوْ مَا مَذْمُومًا وَمِنْ مَنَعِهِ ذَلِكَ أَلَيْسَ مَسْئُوبًا إِلَى فَعَلٍ مَا تَوَجَّهَ الشَّفَقَةُ وَالْحَقُّ) وَبِمَا قَرَّرْنَاهُ يَنْدَفِعُ الْإِلْزَامُ عَنْ أَصْلِهِمْ أَيْضًا الطَّائِفَةُ \* (الثَّانِيَةُ مِنْ قَوْلِ الْبَعْثَةِ لَا تَخْلُو عَنْ التَّكْلِيفِ لِأَنَّهُ فَائِدَتُهَا) الَّتِي لَا تَخْلُوهُي عَنْهَا وَأَيْضًا لَا تَخْلُو عَنْ التَّكْلِيفِ (بِاتِّفَاقٍ) وَاجْتِمَاعٍ مِنَ الْقَائِلِينَ بِهَا (ثُمَّ إِنَّ التَّكْلِيفَ) الَّذِي هُوَ لِزَمِّهَا (يَمْتَنِعُ لَوْ جُودَ الْأَوَّلُ ثَبَتَ الْجَبَرُ) وَعَدَمُ الْإِخْتِيَارِ فِي الْأَفْعَالِ (و) ذَلِكَ لِثَمَانِينَ مِنْ (أَنْ فَعَلَ الْعَبْدُ وَاقَعَ بِقُدْرَةِ اللَّهِ) إِذْ لَا تَأْثِيرَ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ عِنْدَكُمْ أَصْلًا وَالتَّكْلِيفُ يَفْعَلُ الْغَيْرَ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يَطَاقُ (و) مِنْ (أَنْ الْفَعْلُ أَمَّا مَعْلُومُ الْوُقُوعِ) مِنَ الْعَبْدِ (أَوْ مَعْلُومُ الْإِلَاقَةِ وَقُوعِ) مِنْهُ فَعَلَى الْأَوَّلِ يَكُونُ ضَرُورِيًّا وَعَلَى الثَّانِي مَمْنَعًا وَلَا قُدْرَةَ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُمَا (وَالْتَّكْلِيفُ حِينَئِذٍ) أَيَّ حِينٍ إِذَا ثَبَتَ الْجَبَرُ (فَبِج) فَيَكُونُ مَمْنَعًا (الثَّانِي التَّكْلِيفُ أَضْرَارًا) بِالْعَبْدِ (لِمَا يَلْزِمُهُ مِنَ التَّعَبِّ بِالْفَعْلِ) إِذَا أَقْدَمَ عَلَيْهِ (أَوْ الْعُقَابَ بِالْتَّرْكِ) إِذَا اجْتَمَعَ عَنْهُ (وَهُوَ) أَيُّ الْأَضْرَارِ (فَبِج) وَاللَّهُ تَعَالَى مَنَزَعُهُ عَنْهُ (الثَّلَاثُ التَّكْلِيفُ أَمَّا لَا غَرَضَ وَهُوَ عِبَثٌ) فَبِج (أَوْ لَغَرَضَ يَعُودُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ) مُحَالٌ لِأَنَّهُ تَعَالَى (مَنَزَعُهُ) عَنْ الْأَغْرَاضِ كُلِّهَا مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ وَدَفْعِ الْمَضَارِّ (أَوْ إِلَى الْعَبْدِ وَهُوَ أَمَّا أَضْرَارًا وَهُوَ مُنْتَفِعٌ بِالْاجْتِمَاعِ أَوْ نَفْعٌ وَتَكْلِيفٌ جَلْبُ النِّفْعِ وَالتَّعْذِيبُ بَعْدَهُ بِخِلَافِ الْمَعْقُولِ) فَانْهَ بِمَنْزِلَةِ أَنْ يَقَالَ لَهُ حَصَلَ الْمَنَفْعَةُ لِنَفْسِكَ وَالْأَعْذِيبُ تَكُنْ أَبَدًا لَا يَبَادُ وَلَا شَكَّ أَنْ أَهَمَّ مَصَالِحُهُ تَرْكُ التَّعْذِيبِ (ثُمَّ إِنَّهُ) أَيُّ النَّفْعِ الَّذِي يَتَضَمَّنُهُ التَّكْلِيفُ لِلْمُؤْمِنِينَ الْمُطِيعِينَ (مُعَارِضٌ بِمَقَابِلِهِ مِنَ الْمَضَرَّةِ الْعَظِيمَةِ بِالْكَفَّارِ وَالْعَصَاةِ) وَلَا شَكَّ أَنْ أَضْرَارَ جَمَاعَةِ الْمَنَفْعَةِ آخِرِينَ ظَلَمَ قَبِجُ (الرَّابِعُ التَّكْلِيفُ) بِإِيقَاعِ الْفَعْلِ (أَمَّا مَعَ) وَجُودِ (الْفَعْلِ وَلَا فَائِدَةَ فِيهِ) أَصْلًا (لَوْ جُودُهُ) وَتَعَيَّنَ صَدُورُهُ حِينَئِذٍ فَيَكُونُ عِبَثًا قَبِجًا وَكَذَا الْحَالُ إِذَا كَانَ التَّكْلِيفُ بَعْدَ الْفَعْلِ مَعَ أَنَّهُ تَكْلِيفٌ بِتَحْصِيلِ الْحَاصِلِ (وَأَمَّا قَبْلُ) وَجُودِ (الْفَعْلِ) وَانْهَ تَكْلِيفٌ بِمَا لَا يَطَاقُ لِأَنَّ الْفَعْلَ قَبْلَ الْفَعْلِ مُحَالٌ إِذَا لَمْ يَكُنْ وَجُودُ الشَّيْءِ مُحَالٌ عَدَمُهُ وَالتَّكْلِيفُ بِمَا لَا يَطَاقُ بَاطِلٌ عِنْدَ مَنْ لَا يَجُوزُهُ وَهُوَ ظَاهِرٌ (و) أَمَّا (مَنْ جُوزَهُ) فَانْهَ (لَا يَقُولُ بِوُقُوعِهِ وَلَا أَنْ) أَيُّ وَلَا يَقُولُ بِأَنْ (كُلُّ تَكْلِيفٍ كَذَلِكَ) أَيُّ تَكْلِيفٌ بِمَا لَا يَطَاقُ وَالتَّكْلِيفُ بِالْفَعْلِ قَبْلَهُ يَسْتَلْزِمُ وَقُوعَ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يَطَاقُ وَيَسْتَلْزِمُ أَنْ كُلُّ تَكْلِيفٍ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ فَيَكُونُ هَذَا الْقِسْمُ بَاطِلًا عِنْدَهُ أَيْضًا وَإِذَا بَطِلَتِ الْأَقْسَامُ الْحَاصِرَةُ أَمْتَنَعَ التَّكْلِيفُ مُطْلَقًا (الْخَامِسُ وَهُوَ أِبْعَاضُ الصُّوْفِيَّةِ) مِنْ أَهْلِ الْإِبَاحَةِ (أَنَّ التَّكْلِيفَ بِالْأَفْعَالِ الشَّاقَةِ) الْبَدِيَّةِ (بِشْغَلِ) الْبَاطِنِ (عَنِ التَّفَكُّرِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَا يَجِبُ لَهُ) مِنَ الصِّفَاتِ (وَيَجُوزُ وَيَمْتَنِعُ عَلَيْهِ) مِنَ الْأَفْعَالِ (وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمَصْلَحَةَ الْمَتَوَقَّعَةَ مِنْ هَذَا الْقَائِلِ) وَهُوَ النَّظَرُ فِيمَا ذَكَرَ (تَرْبِي) أَيُّ تَزِيدُ وَتَقْضِلُ (عَلَى مَا يَتَوَقَّعُ مِمَّا كَافٍ بِهِ فَكَانَ مَمْنَعًا عَقْلًا وَجَوَابَ الْأَوَّلِ مَا مَرَّ فِي مَسْأَلَةِ خَلْقِ الْأَعْمَالِ) مِنْ أَنَّ قُدْرَةَ الْعَبْدِ وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مُؤَثَّرَةٍ إِلَّا أَنَّهَا تَعْلَقُ بِالْفَعْلِ بِسَمِي كَسْبًا وَأَوْ بِاعْتِبَارِهِ جَازَ التَّكْلِيفُ بِهِ فَلَا يَكُونُ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يَطَاقُ بِالتَّكْلِيفِ (و) جَوَابُ (الثَّانِي) أَنْ يَقَالَ (مَا فِي التَّكْلِيفِ مِنَ الْمَصَالِحِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَالْآخِرِيَّةِ يَرْبِي كَثِيرًا عَلَى الْمَضَرَّةِ) الَّتِي هِيَ (فِيهَا) وَتَرْكُ الْخَيْرِ الْكَثِيرِ لِأَجْلِ الشَّرِّ الْقَلِيلِ (وَيَجُوزُ) \* (و) جَوَابُ (الثَّالِثِ أَنَّهُ فَرَعَ حَكْمَ الْعَقْلِ بِالْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ) (وَوُجُوبِ الْغَرَضِ فِي أَفْعَالِهِ تَعَالَى مَعَ مَا جَبَنَاهُ الثَّانِي) وَهُوَ أَنْ يَقُولَ أَنَّ التَّكْلِيفَ لَغَرَضٍ يَعُودُ إِلَى الْعَبْدِ وَهُوَ الْمَنَافِعُ الدُّنْيَوِيَّةُ وَالْآخِرِيَّةُ الَّتِي تَرْبِي عَلَى مَضَرَّةِ التَّعَبِّ بِشَاقِ الْأَفْعَالِ وَأَمَّا عَقَابُهُ أَبَدًا فَلَيْسَ لِأَنَّهُ لَمْ يَحْصُلْ مَنَفْعَتُهُ بَلْ لِأَنَّهُ لَمْ يَمْتَثِلْ أَمْرَ مَوْلَاهُ وَسَيِّدِهِ وَفِي ذَلِكَ إِهَانَةٌ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَسْتَجِبْ بِذَلِكَ الْأَمْرَ فَائِدَةُ لِنَفْسِهِ وَالْمُعَارِضَةُ بِمَضَرَّةِ الْكَفَّارِ وَالْعَصَاةِ مَدْفُوعَةٌ بِأَنَّ تِلْكَ الْمَضَرَّةَ مُسْتَنَدَةٌ إِلَى سُوءِ اخْتِيَارِهِمْ \* (و) جَوَابُ (الرَّابِعِ عِنْدَنَا أَنَّ الْقُدْرَةَ مَعَ الْفَعْلِ) كَمَا مَرَّ وَالتَّكْلِيفُ بِهِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ أَيْسَرُ تَكْلِيفًا بِالْحَالِ الَّذِي هُوَ بِتَحْصِيلِ الْحَاصِلِ وَإِنَّمَا يَكُونُ كَذَلِكَ أَنْ لَوْ كَانَ الْفَعْلُ حَاصِلًا بِتَحْصِيلِ سَابِقٍ عَلَى التَّحْصِيلِ الَّذِي هُوَ مُلْتَبَسٌ بِهِ وَمَا ذَكَرْنَا مِنْ أَنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِيهِ حِينَئِذٍ لَوْ جُودُهُ فَانْمَا يَتِمُّ إِذَا وَجِبَ الْغَرَضُ فِي أَفْعَالِهِ تَعَالَى وَهُوَ بَاطِلٌ \* (و) جَوَابُ (الرَّابِعِ) عِنْدَ الْمُعْتَرِضِ أَنَّ التَّكْلِيفَ قَبْلَ الْفَعْلِ



وليس ذلك تكيفا بل لا يطاق لان التكليف (في الحال) انه هو (بالايقاع في ثانی الحال) لا بالايقاع  
 في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) اي التكليف (كلاحداث) يعني أن ما وردتموه  
 علمنا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيله بالعماسل  
 واما حال عدمه فيكون جمعا بين التقيضين (وهو) اي الاحداث (مما لا شك فيه فاهو جوابكم)  
 في الاحداث (فهو جوابنا) في التكليف (و) جواب (الخامس ان ذلك) اي التمكن في معرفة الله وصفاته  
 وافعاله (احدا غرض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها (وسائر التكليف معينة عليه)  
 داعية اليه (ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي يربى  
 شغلها على شغل التكليف) الطائفة (الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة)  
 اذ هو كاف في معرفة التكليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة والصابئة والتاسخية غير ان من البراهمة  
 من قال بنبوته آدم فقط ومنهم من قال بنبوته ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوته شيث وادريس  
 فقط و) هؤلاء كلهم (احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه) من الافعال (بفعل وما حكم بقبحه بترك  
 وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح بفعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها  
 دفعا لمضرة فوائدها (ولا يعارضها مجرد الاحتمال) اي احتمال المضرة بقدر قبحه (ويترك عند عدمها  
 للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمه (والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (ان الشرع)  
 المستفاد من البعثة (فأئذنه تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة  
 (وبيان ما يقصر عنه العقل) ابتداء (فان القائمين بحكم العقل لا يكرهون ان من الافعال ما لا يحكم  
 العقل) فيه (بشيء وذلك) كوطائف العبادات وتعيين اعدادها ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر  
 من الافعال وذلك) اي النبي الشارع (كالطبيب) الخاذاق (يعرف الادوية وطبائعها وخواصها  
 مما لو أمكن معرفتها للعلامة بالتجربة ففي دهر طويل يحرمون فيه) اي في ذلك الدهر الطويل  
 (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقعون في المهالك قبل استكمالها) اي قبل استكمال مدة  
 التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيملكهم (مع أن  
 استعمالهم بذلك) اي بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب انعاب النفس  
 وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسالوه من الطبيب خفت المؤنة  
 واتقوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفته) اي معرفة ما ذكر (عنى عن الطبيب)  
 فكذا لا يقال في امكان معرفة التكليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث  
 (كيف والنبي يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه  
 بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان انبيء بذلك اولى (وفيما تقدم من تقرير مذهب  
 الحكماء) وهو أن الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل متاح الى واضع يتنازع بين نوعه  
 بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه (تمت هذه الكلام) فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية  
 الازلية المقتضية للنظام الابلع الطائفة (الرابعة من قال باستناع المعجزة) فلا يثبت النبوة اصلا (لان تجوز  
 خرق العادة سفسطة ولو جوزناه بخار انقلاب الجبل ذهب او ماء البارد ما ودها واوا الى البيت رجلا)  
 كذا (وتولد هذا الشخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان  
 بعدم) المتدعي عقيب دعواه بلامهلة (ويوجد مثله) في أن اعداءه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل  
 (ولا يخفى ما فيه) اي في تجوز خرق العادة (من الحب والاخلال باقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها  
 اذ يجوز حينئذ أن يكون الاتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا مماثلة لذي ثبت نبوته  
 بالمعجزة وأن يكون الشخص الذي تقاضاه غير الذي كان عليه ذلك الى غير ذلك من المعاسد التي تنافي  
 نظام المعاش والمعاد (والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض



وما بينهما ومن أعدامها الذي نقول) نحن (به والجزم بعدم وقوع بعضها) كما في الامثلة المذكورة  
(لا ينافي امكانها) في انفسها (وذلك كما في المحسوسات فاما نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز المعين  
لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة (للمس) الشاهد به  
شهادة موثوقا بها (والعادة أحد طرق العلم كالحس) فجاز أن نجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة  
مع امكان تقيضه في نفسه (ثم ان حرق العادة اعجازا) لنبي (وكرامة) لولي (عادة مسمومة) توجد في كل  
عصر وأوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره أو فلا يكون حينئذ خرقا للعادة بل امر عادي والمعجزة عندنا  
ما يقصده تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة الطائفة (الخامسة من قال بظهور المعجزة  
لا يدل على الصدق) في دعوى النبوة (لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلا  
منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه (اما المخالفة لنفسه  
لسائر النفوس) البشرية في الماهية كإذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها ما لا يقدر  
عليه بعض آخر منها (أولمزاج خاص في بدنه) هو اقوى من أمر جرة اقاربه فتقوى به على فعل  
يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية (أولسونه ساحرا) ماهر في السحر (وقد أجمعتم على حقيقته)  
أي على كون السحر مؤثرا في امور غريبة كإدله عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منها ما يفرقون به  
بين المرء وزوجه والسنة قصة إبيد بن الأعصم مع النبي عليه السلام ومن أنكره من القدرة فقد  
خاف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة أيضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة إلى ظهور المخالفين  
الأولئك الناس يتقاضون فيه في امر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال  
بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي إذا اعترف الساحر بأنه قتل شخصا بسحره  
وبأن سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره أحد فكان اجماعا هكذا ذكره الأمدى  
(أولطلسم اختص) هو (بمعرفته) يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات  
الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبية فجاز أن يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه  
غيره فإذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن  
تجميع القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفصلة وذلك أن القوى السماوية اسباب لحدوث  
الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فن عرف احوال القائل  
والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (أولخاصية بعض المركبات)  
اذ لا شك أن المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبية (كالغناطيس) الجاذب للحديد  
(والكهربية) التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فإنه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه  
حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الأتراك فجاز أن يكون ذلك الخارق  
الذي ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره  
(الثاني) من تلك الاحتمالات (استناده) أي استناد المعجز (إلى بعض الملائكة) فإنها قادرة على افعال  
غريبة فلعل ملكا اطهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبئ ليغوى الناس وأما عصمة الملائكة فانما تعلم  
بقول النبي فلا يمكن أن يتمسك بها ههنا (أو الشياطين) فإنها موجودة عندهم قادرة على افعال خارقة  
(أو) استناده (إلى الاتصالات الكوكبية) وأقطارها الحادثة من الحركات النلكية (وهو) أي مدعى  
النبوة (قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحيط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في ألوف من  
السنين ويستتبع امر اغريبا (فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه) فلا يكون حينئذ دالا على  
صدقه (الثالث) منها (أن يكون) الخارق الطاهر (كرامة لا معجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق (الرابع)  
أن لا يقصده التصديق أي سلمنا أن المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعى (اذ لا غرس  
واجبا) في افعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له لكونه غرض من ذلك الخارق



(أدله) أي الغرض منه (غير التصديق) له (كإيهامه) أي إيهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فينبأ)  
بذلك (كإزال المتشابهات) فإنها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ  
الابتحامل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (أو) يكون ذلك الخارق (لتصديق  
نبي آخر) موجود في جانب آخر أو يكون إلهاً صالبي سياقي فيما به دكالأحوال الظاهرة على النبي  
قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين آتائه (الخامس أنه لا يلزم من تصديق الله) إياه (صدقه إلا إذا علم  
استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك عقلاً (إذا يقبح عندكم منه شيء) ولا سيما لزوم الدور  
(السادس لعل التحدي) الصادر عن المدعي (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم في بعض  
الاقطار (أولاه) أي القادر على المعارضة (تركها مواءمة) مع المدعي ومواءمة معه (في أعلاه) كلمته  
إينال من دولته خطاً) وإفرا (السابع أعلمهم استهواناً به أولاً) وظنوا أن دعوته مما لا يتم ولا يلتفت إليه  
فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء أمره (وخافوه آخر الشدة شوكته) وكثرة اتباعه (أو شغلهم ما يحتاجون  
إليه في تقويم معيشتهم عنه) أي عن المدعي ومعارضته (الثامن لعله عورض ولم يظهر لمسانع) منع  
المعارض عن اظهار ما عارض به (أو ظهر ثم أخفاه أصحابه) أي اتباع المدعي (عند استنبالهم)  
وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمى بالكلمة (وسمع قيام هذه الاحتمالات)  
التمانية (لا يبقى لها) أي للخارق الذي سمي معجزة (دلالة على الصدق) \* الجواب الاجابى ما قررناه غير  
مرة) أي قررناه مراراً ومن جملة اجواب الطائفة الرابعة (من أن التجاوزات العقلية لا تنافي العلم  
العادى) كما في المحسوسات (و) الجواب (التفصيلي) عن الاول اننا إذا لم يؤثر في الوجود (الله)  
فالمعجز لا يكون الا فعلاً له لا للمدعي (والسحر وسحوه ان لم يبلغ حد الإعجاز) الذي هو (كخلق البحر  
وأحياء الموتى) وبراء الأكمه والأبرص (كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر) انه لا يلتبس السحر بالمعجزة  
فلا إشكال (وان بلغ) السحر حد الإعجاز (فأما) أن يكون (دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر  
أيضاً) انه لا التباس (أو) يكون (معه) أي مع ادعاء النبوة والتحدى وحينئذ (فلا بد من) احداً من  
أما (ان لا يحلقه الله على يده أو أن يقدر عليه) على معارضته والا كان تصديقه بالكاذب وانه محال  
على الله سبحانه لكونه كذباً (و) الجواب (عن الثاني أن لا خالق الا الله) فلا يكون المعجز مستنداً الى غيره  
(وعن الثالث ان) من لم يجوز الكرامة فلا إشكال عليه (من جورها فقال بعضهم منهم الاستناد  
إلى ما سبق لا تبلغ) الكرامة الظاهرة على بدالوايا (درجة المعجزة وقيل لا تقع) الكرامة (على القصد)  
والاختيار حتى اذا اراد الولي ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقاً فقط (وقال القاضي تجوز) الكرامة  
(إذا لم تقع على طريق التعظيم والجلل) لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك فتمتاز (الكرامة  
عن المعجزة) بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير كلها (فالفرق بينها وبين المعجزة  
ظاهر) فلا تشبه احدهما بالآخرى (وعن الرابع اننا نقول بالغرض) أي لا نقول بأن خالق المعجزة  
لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندما غير معللة بالأغراض (بل نقول ان خلقها) على يد المدعي  
(يدل على تصديقه قائم بذاته) تعالى كما أن حجرة الخلل تفيد العلم الضروري بحصول الخلق  
مع جواز حصولها بدونها أما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر وأما على القول  
بالموجب فلانه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوى يقتضى تلك الحجرة في ذلك الشخص من غير  
أن تحصل فيه الخلق (وعن الخامس قد مر) في مسألة الكلام من موقف الالهيات (امتناع الكذب  
عليه) سبحانه وتعالى (وعن السادس اذا أتى) مدعى النبوة (بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة ومعجز  
من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) في دعواه (وعن السابع يعلم عادة) أي يعلم بالضرورة العادية  
والوجدانية (المبادرة) بلاتوان (الى معارضة من يدعى الافراد بما رجليه فيسه التفوق على اهل  
زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في انفسهم ومالههم و) يعلم بالضرورة ايضاً (عدم الاعراض عنها)



اى عن المعارضة في مثل هذا الامر (بحيث لا يتدب له احد) ولا يتوجه نحو الايمان بالمعارض اصلا  
 (والقدح فيه سفسطة) ظاهرة (وحيد) اى وحين اذ كن الامر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة  
 واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امر اخارقا للعادة والاعلى  
صدق المدعى وان كان ما أتى به مقدورا لغيره (وعن النام كعلم بالعادة وجوب معارضته)  
 على تقدير القدرة (علم) بالعادة ايضا (وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمل المانع للبعض  
 في بعض الاوقات والاما كن لا يوجب احتماله في الجميع) اى في جميع الاوقات والاما كن بل هذا معلوم  
 الاتقاء بالضرورة العادية (فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخعائها مطلقا) من اصحاب المدعى  
 عند استبلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية \* الطائفة (السادسة)  
 من منكرى البعثة (من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم)  
 فلا يحصل العلم بنبوة احدهما لم يشاهده معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم (لوجوه \* الاول  
 اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل) يجوز عليه الكذب (اذ ليس كذب الكل  
 الا كذب كل واحد الشافى أن حكم كل طبة) من طبقات اعداد الرواة (حكمكم ما قبلها بواحد فان  
 من جواز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والسبعين له قطعا ولم يحصره) اى العلم (في عدد) معين  
 (و) ايضا (ادعاء لفرق) بين العددين المذكورين في افادة العلم (تحكم) محض واذا كان كذلك  
 (فلمرض طبة لا يفيد العلم قطعا كاثنتين مثلا) ثم زيد عليه واحد او احدى ولا يفيد شئ  
 من هذه المراتب (بالعلم ما بلغ) لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة (الثالث لو اوجب التواتر العلم  
 لا وجبه خبر الواحد واللامم منف) اتفاقا (بيان الملازمة أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا)  
 منكم (بل يحصل) التواتر (بجبر واحد بعد واحد فالموجب له) اى للعلم على تقدير حصوله انما  
 (هو الخبر الاخير) وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انتفى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ (الرابع شرطه  
 استواء الطرفين والواسطة) بالغة ما بلغت (ولاسيل الى العلم به) اى بالشرط المذكور واذا لم يعلم  
 شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم  
 حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به  
 (فاثبات العلم به) اى بالتواتر (مصادرة) على المطالب ودور سريح (وجواب الاول منع مساواة  
 حكم الكل) من حيث هو كل (الحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه  
 كل واحد) جواب (الثاني ان حصول العلم عنده) اى عند التواتر (عندنا) معاشر الاشاعرة انما هو  
 (بخلق الله تعالى اياه وقد يحققه بعدد دون عدد) فلان سلم تساوى طبقات الاعداد في احتمال الكذب  
 وعدم افادة العلم (كيف وانه) اى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف بالوقائع والخبرين  
 والسمعين) فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى وقد يحصل  
 باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم  
 لسماع من عدد ولا يحصل لسماع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن (الثالث اما عندنا فلا) اى العلم  
 عقيب التواتر (بخلق الله) فقد يخلفه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير  
 موجبا له (واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار) الصادرة عن اهل التواتر (اسباب معدة)  
 لحصول العلم لا موجبة له (وهى) اى الاسباب المعدة (قد لا تجتمع المسبب) بل تكون متقدمة عليه  
 (كالخبر الاول في المنتهى) فلا اخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير وفاقا له شئ آخر  
 وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله (ثم انما نجد من انفسنا  
 أن الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى) ذلك الظن (بالثاني والثالث) وهكذا الى أن ينتهى (الى ما لا يقوى  
 منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيد للعلم فلا يلزم



ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له (و) الجواب (عن اربع والخامس ان ادعى العلم الضروري  
الحاصل من التواتر الواقع) في نفس الامر (على شرطه) وضابطه (لا ان استدلال بالتواتر) والعلم بحصول  
شرطه وضابطه (على ما ادعينا والفرق بين الامرين ظاهر) فان حصول التواتر في نفس الامر  
مستلزم على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه  
اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر  
في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم  
منه الدور ثم اذا استدلل على شئ يكون اخباره متواترة مستقلة على شرائط مجمعة مع ضابطه  
توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور ~~لكن~~ العلم المستفاد من التواتر  
ضروري عندنا لا نظري فتدبر \* الطائفة (السابعة من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها  
قالوا تتبعنا الشرائع) التي اتى بها مدعو الرسالة (فوجدناها مستقلة على ما لا يوافق العقل والحكمة  
فعلمنا انها ليست من عند الله) فلا يكون هنالك بعثة (ودلك) الذي لا يوافق العقل  
والحكمة (كباحة ذبح الحيوان وابلامه) لمنفعة الاكل وغيره (و) ايجاب (تحمل الجوع  
والعطش في) صوم (ايام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن) مع أنه لا منفعة في هذا  
المنع لله سبحانه وفيه مضار اعباء فيكون مخالفا للحكمة (وتكليف الافعال الشاقة كطهي الفياض  
ومكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها  
ومضاهاة المجانين والصبيان في التعزى وكشف الرأس والرمي لالاى مرمى وتقبيل حجر لامرئيه  
له على سائر الاجار وكثير من النظر الى الحرمة الشوها دون الامة الحسناء وكرمة اخذ الفضل في صفقة  
وجوازه في صفقتين) كأن يبيع متعجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة فانه رباحرام وان باعها بدرهم  
ثم اشترى به مدين من الرديئة كان حلالا بلا شبهة (مع استوائهما) اى الصفقة والصفقتين (في المصالح  
والمفاسد) من جميع الوجوه (الجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح ووجوب الغرض  
في افعاله تعالى (فغايبه) اى غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) في تلك الصور المذكورة  
(ولا يلزم منه عدمها) في نفس الامر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر الله بعلم بها على أن في التعبد  
بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس الاثمية وملكة قهرها) اى تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة  
وزيادة ابتلاء في التعرض للنواب والعقاب) يعنى أن النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم  
انقادت له لاجل تلك المصلحة لا مجرد امتثال حكم مولاهما وسيدها وكان عندها انها ذات قوة  
ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها  
امثالا مجزدا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا في التعبد زيادة ابتلاء  
في التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصله في الاحكام التعبدية  
ومعلومة لنا فلا يلزم خلوة تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومه \* (المقصد  
الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسائل \* المسالك الاول وهو العمدة انه ادعى  
النبوة وطهرت المعجزة على يده أما الاولى فتواتر االحقه بالعيان) والمشاهدة فلا مجال للاذكار  
فيها (واما الثانية فمعجزة لقرآن وغيره \* الكلام في القرآن) وكونه معجزا أن تقول تحدى به ولم يعارض  
فكان معجزا (اما انه تحدى به فقد تواتر) بحيث لم يبق فيه شبهة (آيات التحدى كثيرة) كقوله تعالى  
فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مقتربات وقوله فأتوا بسورة من مثله (وأما انه لم يعارض  
فلانه لو عارض لتواتر) لانه مما توفرت الدواعى الى نقله (سما والخصوم اكثر) عددا (من حصى  
البطيحاء واحرص الناس على اشاعة ما يطل دعواه وأما انه حينئذ) اى حين اذ تحدى به ولم يعارض  
(يكون معجزا فقدم) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة



سؤالاً وجواباً يعلم من الفصل المتقدم) فان الشبه التي اوردها منكرو البعثة يمكن ايرادها هنا  
واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها (ولتكم الآن في وجه اعجازه وفي شبه  
القاذحين فيه في فصلين الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقيل هو ما اشتمل  
عليه من النظم) اي التاليف (الغريب) والاسلوب العجيب (المخالف انظم العرب وشعرهم في مطالعة)  
اي اوائل السور والقصص وغيرها (ومقاطعها) اي اواخرها (وفواصلها) اي اواخر الآي التي هي  
بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد  
في كلامهم وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجه اعجازه (كونه في الدرجة العالية  
من البلاغة التي لم يعهد مثلها) في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ)  
واهل العربية ثم انهم (قالوا) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم (البلاغة التعبير  
باللفظ الرائع) اي المعجب بخلوصه عن معاني المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيتها  
(عن المعنى الصحيح) اي المناسب للمقام الذي اورده فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان في البيان)  
والدلالة عليه وعلى هذا فكما ازداد شرف الالفاظ وروث المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام  
ابلق (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق أن الموجود منها متناه) لانها واقعة في تلك  
الانقضاء الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك أن الموجود من تلك الالفاظ في اللغات  
متناه (دون الممكن) من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود الالفاظ هي افصح من الالفاظ  
الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فتكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهي (ثم اصل البلاغة  
في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه في الدرجة  
العالية غير المعتادة وبهذا) القدر (يحصل الاعجاز) الذي هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) في اثبات اعجازه  
(الى بيان أنه الغاية) القصوى (فيها) اي في المراتب الممكنة من البلاغة (فلان) اي وأما كونه  
في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثبت لان (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه  
قوتها) بأسرها (من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل و) من (ضروب التأكيذ وانواع التشبيه والتشليل)  
اي ضرب المثل (و) اصناف (الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع) من الكلام (و) حسن (الفواصل  
والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللاتي بالمقام وتعزيه) اي خلقه (عن اللفظ الغث) اي الركيك  
(والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (الى غير ذلك) من أنواع البلاغات  
(بحيث) اي وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث (لا يرى المتصفح له) اي للقرآن وتراكيبه  
(المميز) بين فنون البلاغة (نوعا منها) اي من تلك الفنون (الاوجده فيه أحسن ما يكون) فالقرآن  
مشتمل على جلها لم يغادر شيئا منها (ولا يقدر أحد من البلغاء) الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب  
العرباء (وان استفرغ وسعه) وطاقته في تزيين كلامه (الاعلى نوع او نوعين منه) اي من المذكور الذي  
هو فنون البلاغة (وربما لورام غيره) اي غير ذلك النوع (لم يواته) اي لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدي  
ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غاية الاستنار  
بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لورام غيره في كلامه لماواتاه وكان فيه مقصرا والقرآن  
محتو عليها كلها (ومن كان اعرف بالعربية) اي لغة العرب (وفنون بلاغتها) كان اعرف باعجاز القرآن  
المتفرع على بلاغته (وقال القاضي) الباقلاني (هو) اي وجه اعجازه (بمجموع الامرين) اي النظم  
الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة (وقيل هو اخباره عن الغيب فهو وهم من بعد غلبهم  
سيغلبون) في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على القرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما  
اخبر به (وذلك كثير) يعرف بتبعية القرآن واخباراته عن الامور المستقبل الكائنة على وقتها (وقيل)  
وجه اعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتساكوا في ذلك بقوله تعالى



(ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل) اعجازه (بالصرف) على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف (قال الأستاذ) أبو إسحق منا (والنظام) من المعزلة (صرفهم الله) عنها (مع قدرتهم) عليها وذلك بأن صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الأسباب الداعية في حقهم كالتمتع بالعجز والاستئصال عن الرياضات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بأن (سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة) يعني أن المعارضة والاثبات بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لئلا يكتفه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها \* الفصل (الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتقصي عنها قالوا) أولا (وجه الاعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه) بحيث لا يلحقه ريب (واختلافكم فيه) أي في وجه الاعجاز أنه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على اعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ماذا كرم من الوجوه لا يصلح للاعجاز أما النظم الغريب فلأنه أمر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجبا للاعجاز (وايضا خفائات مسيلة على وزنه) واسلوبه ومن حفااته قوله الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل (واما البلاغة فلو جوه الاول اذا نظرنا إلى ابلغ خطبة للخطباء و) ابلغ (قصيدة للشعراء) وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص (ثم قسمناه إلى اقصى سورة من القرآن و) انتم (ترغمون التحدي بها ويتناولها قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق) بينهما في البلاغة (بيننا بل ربما زعم ان الاصح معارضتها) الذي قيس اليها (ولا بد في المعجز) الذي يستدل به على صدق المدعي (من ظهور التفاوت) بينه وبين ما يقاس اليه (إلى حد تنتفي معه الريبة) حتى يجزم بصدقه جزما يقينا الوجه \* (الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لم يثبت به) عن غير القرآن (فلم يختلفوا) في كونهما منه \* الوجه (اثالث انهم كانوا عند جمع القرآن إذا أتى الواحد) اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة (بالآية والآيتين لم يصعوها في المصحف الا بيضة اوميين والتقرير مامر) وهو أنه لو كانت بلاغتها واصلة إلى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف إلى عدالة ولا إلى بينة او بين \* الوجه (الرابع لكل صناعة مراتب) في الكمال بعضها فوق بعض (وليس لها حدمعين) تقف عنده ولا تتجاوزه (ولا بد في كل زمان من فائق) قداق (ابناءها) بأن وصل إلى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر (فلعل محمدا كان اقصى اهل عصره) فأقى بكلام معجز عن مثله اهل زمانه (ولو كان ذلك معجزا للكان) ما أتى به (كل من فاق اقرانه في صناعة) من الصناعات في عصر من الاعصار (معجزا وهو ضروري البطلان واما مذهب القاضى فلا نضم غير المعجز إلى مثله لا يصير معجزا واما الاخبار بالغيب فلو جوه \* الاول انه جائز كرامة) وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا حرق عادة كما في المرة والمترين (الا أن يتكرر) ذلك الاخبار (إلى أن يصير) خارقا للعادة فيصير حينئذ (معجزا ومراتبه) أي مراتب التصكّر إلى حد الاعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) في الاخبار بالغيب (مرتبة الاعجاز الثاني أنه يقع) ذلك الاخبار مكررا (من المنجمين والكهنة) كادل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقا الثالث أنه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا عنه) أي عن الاخبار بالغيب (من القرآن معجزا) فيخرج أكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل (واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلو جوه الاول) ان فيه تناقضا لانه (قال وما علمناه الشعر في القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله وامل



لهم ان كيدى متين (و) نحو (قوله ويخزهم وينصرهم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين) فانه اذا اشبع  
 كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة (سما) اى وفي القرآن ما هو شعر  
 لاسما (اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شئ كثير) على اوزان بحور الاشعار (الثاني ان فيه كذبا  
 اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شئ) وقال (ولارطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شئ انه لا يشتمل)  
 القرآن (على اكثر العلوم) من المسائل الاصولية والطبيعية والباطنية والطبية ولا على الحوادث  
 اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع (الثالث ان فيه اختلافا) بالحكمة وعدمها (اذ فيه المعنى نحو  
 ان هذا ان اسحر ان قال عثمان) حين عرض عليه المحفف (ان فيه لحنا ومستقيمة العرب بالسنتهم \*  
 الرابع فيه تكرار) لفظي (بلا فائدة كما في سورة الرحمن) وفيه تكرار معنوي (كقصة موسى وعيسى  
 كذلك وفيه ايضا الواضح نحو تلك عشرة كاملة واى خلل اعظم من الكلام الغير المعيد \* الخامس  
 انه تقي عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض  
 الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) ايا (تجد فيه اختلافا كثيرا) فلا يكون  
 هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لانه) اى الاختلاف (اما في اللفظ او المعنى والاول  
 اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ فمثل  
 كالصوف المنموش بدل كالعهن و) مثل (فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا و) مثل (فكانت  
 كالجارية بدل فهي كالجارية و) مثل (السارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة \* واما  
 تبديل التركيب فهو ضربت عليهم المسكنة والدلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت  
 بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فهو النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم  
 وهو اب لهم) ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان (و) كذا الحال في قوله (له تسع وتسعون  
 نجمة اثني \* واما) الاختلاف (في المعنى فهو ربنا يا عدينا اسفارنا) بصيغة الامر ونداء الرب (وربنا يا عدي  
 بين اسفارنا) بصيغة الماضي ورفع الرب (والاول دعاء والثاني خبر و) نحو (هل يستطيع ربك بالغيبة  
 وضم الباء وهل يستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء) والاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال  
 عيسى (السادس انه يوجد) عدم الاختلاف (في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث  
 لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعتد فيها على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك  
 ككل الطهور في مقدار اقصر سورة تتحدى بها) كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله  
 فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف  
 موجبا للاعجاز (واما القول بالصرف فلوجوه \* الاول الاجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على ان القرآن  
 معجز و) على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى أنه (لو قال انا اقوم وانتم لاتقرون  
 عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين  
 على ان القرآن معجزة رسول الله دالة على صدقه (الثاني) انهم (لوسلبوا القدرة) كما قال به الشريف  
 المرتضى لعلوا ذلك من انفسهم و) لتناقضوا به عادة ولتواتر) عنهم (ذلك) التناقض لجريان العادة  
 بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا (فان قيل انما لم يذكره) ولم يظهره (لئلا يصير  
 حجة عليهم) ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانكاس دعواه  
 فلا يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من انفسهم (فما كان ذلك) اى سلب القدرة عنهم (موجبا  
 لتصديقه) ايجابا قطعيا (امتنع عادة تواتر الخلق الكثير على مكابرتهم) والاعراض بالكفاية عن مقتضاه  
 (وان لم يكن موجبا) لتصديقه (بل احفل السحر وغيره) كفعل الجن (مثلا لتناطقه وابه وجلوه عليه)  
 وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم (الثالث) انه  
 لا يتصور الاعجاز بالصرفة و ذلك لانهم (كانوا) حينئذ (بعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن



الصادر عنهم (قبل التحدي به) بل قبل نزوله (فانهم لم يحدوا بانشاء مثله بل بالاثبات به) فلهـ  
 بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي أن يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة  
 (والجواب) عن الشبهة القادحة في كون القرآن مجزأ بسبب الاختلاف في وجه اعجازه أن تقول  
 (قواهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في آحاد الوجوه  
 فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه) أي مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاختبار  
 عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعلا) وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز (مجزئا وانما  
 وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الاطوار ومبلغ اصحابها من العلم وايس اذ لم يكن مجزئا بالانظر  
 الى احدهما بيناه) بعينه (يلزم أن لا يكون مجزئا بجماعتها ولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها لا بعينه  
 لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة (وكأن من يبالغ بقدر على النظم او الثمر ولا يقدر  
 على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت  
 للكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مشلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد  
 مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني خذ (هذا) الذي ذكرناه (وانما تختار أنه  
 مجزئ بلاعتبه واما الشبهة) القادحة في ذلك (فالجواب عن الاولى أن الفرق كان بيننا  
 لمن تحدى به) من بلغاء عصره (ولذلك لم يعارض وعيرهم عى عن ذلك اقصوره في صناعة  
 البلاغة والتميز بين مراتبها) فلا اعتداده ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد مجزئ  
 اولئك الاعلام (ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور) وعدول (عن سواء  
 السبيل) لان التحدي بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاعتها لا بما هو أضعافها  
 المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف (وابضا فيكفيها) في اثبات النبوة (كون  
 القرآن بجملة او بسورة اطوال مجزئا) وهذا مما استر به ولذلك (قال الوايد بن المغيرة بعد طول  
 محاولته لم يعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطيب الخطباء وشعر الشعراء فلم  
 اجده منها) (الجواب) (عن الثانية أن الآحاد لا تعارض القاطع) يريد أن اختلاف الصحابة في بعض سور  
 القرآن مروى بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد للايقين الذي يضمنه القاطع  
 في مقابله فقلت الآحاد لا يلتفت اليه (ثم) ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا (انهم لم يختلفوا في نزوله  
 على محمد) صلى الله عليه وسلم (ولا في) (بلوعة في البلاغة حد الاعجاز) بل في مجزئ كونه من القرآن وذلك  
 لا يضرتنا فيما نحن بصدده (واما البسلة فالاختلاف) فيها متحقق بلا شبهة الا أنه (في كونها آية من كل  
 سورة) كما هو القول الجديد للشافعي أو من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتميم كما هو قوله القديم  
 او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة لفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا في كونها من القرآن)  
 في اوائل السور ولا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) (الجواب) (عن الثالثة أن اختلافهم) عند جمع  
 القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين انما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير)  
 فيما بينه وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه  
 السلام (فان النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلاته) بالجماعات فما أتى به الواحد كان  
 متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى  
 (و) نقول ايضا (ان الخبر المحفوف بالقراش قد يفيد العلم وهو) أي العلم بكونه من القرآن هو (المدعى  
 ولا علمنا أن ثبت) ذلك العلم (بالتواتر أو بالقراش) فلنا أن نختار أن ما أتى به الواحد انما ثبت كونه من  
 القرآن بالآحاد المنضمة الى القراش (ثم) نقول (لا بضرة) فيما نحن بصدده (عدم اعجاز الآية والآيتين)  
 فان المجزئ هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة تمامها وأدائها ثلاث آيات (و) (الجواب) (عن  
 الرابعة أن المجزئ يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويلعبون فيه الغاية القصوى) والدرجة



العليا (قيمة فون فيه) أي في ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذي يمكن للبشر أن يصل إليه (حتى  
 إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد) هذه (الصناعة علما الله من عند الله) ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق  
 عند القوم معجزة النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصناعة التي كانت المعجزة من جنسها  
 أو كانوا متناهيين فيها لأمكنهم أن يأتوا بمثلها (وذلك كالسحر في زمن موسى) عليه السلام فإنه كان  
 غالباً على أهله وكانوا قد ملكوا ذريرة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (أن حد السحر تخيل  
 وتوهم) لما لا ثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثعباناً يتلف سحرهم الذي كانوا يأفكونه) أي يقلبونه  
 من الحق الثابت إلى الباطل المتخيل من غير أن يزداد حجمها (علما أنه خارج عن السحر) وطوق البشر  
 بل هو معجزة من عند الله (فأمنوا به) أما (فرعون) فإنه (لقصوره) في هذه الصناعة (يظن أنه كبيرهم  
 الذي يعلمهم السحر \* وكذا الطب في زمن عيسى) عليه السلام فإنه كان غالباً في أهله وكانوا  
 قد تناهوا فيه (وبعلمهم) الكامل في باب (علما أن أحياء الموتى وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة) الطبية  
 (بل هو) (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا  
 وكان بها نخارهم) فيما بينهم (حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحتها بعارضتها وكتب السبع  
 تشهد بذلك) من تتبعها (فما أتى) النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله  
 جميع البلغاء) الكاملين في عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإسكار نبوته حتى أن  
 منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح قوة النبي عنده ومنهم من أسلم على نهره منه) للإسلام  
 ملتزماً (للصغار) أي الذل والهوان كالمناقضين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة  
 للعقلاء) كعارضه مسيلة بما روي عنه قوله والاراعات زرعاً فالخاصات حصداً واطايجات طبخاً  
 فالأكلات أكلاً (ومنهم وهم الأكثرون من عدل إلى المحاربة) والقتال (وتعريض النفس والمال) والأهل  
 (للدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما عني بمناجاة البلغاء قاطبة وافتراقاً من أجله  
 فرقاً مختلفة علم (أن ذلك من عند الله قطعاً سلمنا) أن القرآن ليس بمعجزاً ببلاغته (لأنه) لم لا يكون  
 معجزاً بالأخبار عن الغيب (و) جواب الشبهة الأولى أن يقال (حد المعجز منه) أي من هذا الأخبار ليس  
 مجعولاً كما ذكرتم بل هو معلوم (تفصيلاً به العادة) وهو أن يكثر ككثرة خارجة عن المعتاد المتعارف  
 فيما بين أهل العرف (و) لاشك أنه (قد بلغ) الأخبار بالغيب (في القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة  
 (وإنما الآن لتفصيله) اذ يكفينا العلم به إجمالاً (وبه) أي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة (خرج  
 جواب الشبهة) الأخيرة من أماعن الثانية فإن يقال أخبار المتجيمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ  
 وأخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الأخبار بالغيب  
 وأماعن الثالثة فإن يقال يكفينا في إثبات النبوة اشتغال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرتنا  
 عدم اشتغال بعضه عليه فإن ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل (سلمنا) أنه لا اعجاز في الأخبار بالغيب  
 (لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما اتفق عنه الاختلاف \* وأما الشبهة) الموردة عليه (فالجواب عن  
 الأولى أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغير ما من أشباع أو زيادة أو نقصان) وإذا غير بشيء  
 من ذلك خرج عن أسلوب القرآن (ثم إن الشعر ما قصد ورثته وتناسب مصاريعه واتحاد رويته) ما ذكره  
 من القرآن وإن فرض كونه موزوناً بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعراً إلا ترى أن (ما يقع من ذلك)  
 الموزون (في نثر البغضاء أتعافا) أي بلا قصد (على الشدود لا يعد شعراً ولا قائله شاعراً ومن قال أغلامه  
 أدخل السوق واشترى اللعيم واطبخ لم يعتبه هذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعراً) ولا كلامه شعراً  
 (ضرورة) (الجواب) (عن الثانية أن المراد بالكتاب) المذكور في الآيتين هو (اللوحة المحفوظة لأشكال)  
 (أو) المراد القرآن لكن أريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين) إذا القرآن مشتمل على  
 جميع أصوله (وعن الثالثة أن التكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره



(ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الایجاز والاطناب وهو احدى شعب  
البلاغة) ومنها أن القصة الواحدة قد تشتغل على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور  
قصدا وبعضها تبعا وتعكس اخرى (واما قوله ان هذان اسحاران فقيل علم من الكاتب ولم يقرأ به)  
فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم أن كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف (وقيل) ابقاء الالف في التثنية  
والاسماء الستة في الاحوال كلها (لغة) قبائل من العرب (نحو) قوله (ان اباها وأباهاها \* قد بلغا في المجد  
غايتهما) وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاما  
لما ذكر بل هو (مخصوص بهذا) أي بلفظ هذا فانه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الالف عن حالها (كما فعل)  
مثل ذلك (في الدين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقى الياء على حالها في الاحوال الثلاث وذلك  
لانه خواف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي (وقيل ضمير اثنان  
مقدر ههنا) أي انه (واللام) حيث تكون داخله في الخبر ولا بأس اذ هي (تدخل خبرا مبتدأ) وان كان  
قابلا (الى غير ذلك مما هو مذکور في كتب العربية) مثل ما قيل من أن كلمة ان بمعنى ثم وحال اللام كما مر  
(وقول عثمان ان فيه لحنا في الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (واما قوله تلك عشرة  
كاملة فدفع لهم غير المة صود ولو بوجه بعيد) جدا (مثل أن بظن) على تقدير تركه (ان المراد بالسبعة  
تمامها) أي تمام السبعة وذلك بأن يضم اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة  
(و) الجواب (عن اربعة ان ما نقل منه احاد اورد) لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله فلا بد أن ينقل بوازي  
(وما نقل) منه (متواتر) فهو محال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كما كاف شاف  
فلا يكون الاختلاف المنطوق او المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجزه بل هو أيضا من صفات  
كماله (وعن الخامسة أن المراد) بالاختلاف المنفي عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون  
بعضه واصلاحة البلاغة وبعضه قاصر عنه (فان الكلام الطويل ولومن ابلغ شخص لا يتخلو  
عن غث وسمين وركب وسمين عادة) والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه  
متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزائه في مراتبها (او المراد باختلاف اهل الكتاب فيما اخبر  
عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم  
أن الشبهة الثالثة هي اشتمال اقرآن على التثنية والاربعة اشتماله على تكرار لافائدة فيه وعلى ابضاح  
الواضح والخامسة انه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما ستر في تقرير الشبهة فتأمل  
(واما الصرفة فنقول بان لا يجاز ليس بها) على التعيين (ولكن ندعيها او كون اقرآن معجزا واياما كان  
يحصل المطلوب) اعني اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة \* (الكلام في سائر المعجزات)  
أي ما سوى القرآن (وهي انواع \* الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق  
القمر) وهذا متواتر قد رواد جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين  
بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة \* النوع (الثاني كلام الجسادات  
قال انس كما عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفاه من حصي فسجن في يده حتى سمعنا التسبيح)  
ثم صبه في يد أبي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في أيدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن  
محمد الصادق عن ابيه) الباقر الذي ادركه جماعة من الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله  
صلى الله عليه وسلم فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب  
والرمان) على ذلك الطبق حين ما أكل النبي عليه السلام منه (واما عاللة عباس واهله آمن له اسكفة  
الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل ازم منزلك غدا  
انت وبنيك ان لي فيكم حاجة فصحبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى  
بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عني وصنوا بي وهؤلاء من اهل بيتي فاستترهم من النار كسترى



اياهم فقالت عتية الباب وجد ران البيت امين امين (ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا  
 الشجرة) قال ابن عمر كناع النبي عليه السلام في سفر قاتل اعرابي فلما دنا قال له النبي عليه  
 السلام اين تريد قال الى اهلي ثم قال له هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك  
 له وان محمد عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال أجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم (وهي على شط الوادي فاقبلت تحت الارض) اي تشقها (خذ احق قامت بين يديه  
 وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها) وآمن الاعرابي (وكلام الذراع المسمومة مشهور) والنبي صلى  
 الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التي سميت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سمعتها وقت ان كان  
 نبيا لم تضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها \* النوع  
 (الثالث كلام الحيوانات العجم شهده الذئب بالنبوة) فان اباسعيد الخدرى رضى الله عنه روى أن  
 راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاخطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها  
 فأفغى الذئب على ذنبه وقال للراعي أما تتق الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعي  
 العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب ألا احذرك يا عجب من ذلك هذا رسول الله  
 يحدث الناس بانياء ما قد سبق فأخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق  
 ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى (واظبية التي ربطها  
 الاعرابي سألتها الاطلاق لترضع خشفيها وضمت الرجوع فرجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها)  
 فان ام سلمة روت أن النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت  
 فاذا ظبية موثقة عند اعرابي تائم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي  
 صادني ولى خشقان في هذا الجبل فأطلقني حتى اذهب فارضعهما وأرجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم  
 افعل ذلك يعذبني الله عذاب العشار فأطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فوثقها رسول الله  
 عليه السلام فاتبعه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله ألك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية  
 (فأطلقها فأطلقت وهي تشهد أن لا اله الا الله وان محمد رسول الله وشهدت الماقة براءة صاحبها  
 من السرقة) فانه روى أن اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي  
 عليه السلام وقد قال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال لكم بينة قالوا نعم  
 فقال عليه السلام يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فأطرق  
 الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خاف الباب والذي بعثك  
 بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما ملكني أحد سواه (ولكل) من هذه المذكورات (قصة في  
 كتب السير) كما اوأنا اليها \* النوع (الرابع حركة الجمادات) اليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على شط  
 الوادي على ما مررت فانه اشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان (و) منها (ما روى  
 ابن عباس) من (انه) عليه السلام (قال لاعرابي) جاءه وقال بم أعرف أنك رسول الله (ارأيت  
 لو دعوت هذا العدف) من هذه النخلة تشهد أني رسول الله فقال نعم (فدعا فجاءه ثم قال ارجع فرجع  
 وحنين الجذع اليه) لما فارقه وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت  
 حركات الجمادات اليه \* النوع (الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في صورته عدة  
 منها ما روى انس من أن امه ارسلت حيسا في تور الى النبي عليه السلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة  
 وقرأ على التور ماشاء الله أن يقرأ **وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله** \*  
 النوع (السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس) فانه قال اني رسول الله قدح زجاج وفيه  
 ماء قليل وهو بقاء فوضع يده فيه فلم تدخل فأدخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال  
 للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقدرأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون



حتى روى أن عدد الواردين كان مائتين السبعين إلى التمانين \* النوع (السابع) أخباره بالغيب  
فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الأحاديث الصحيحة (فمن ذلك أخباره بأن زينب أول من يموت  
بعده من أزواجه وكان كما أخبر ومنه أخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدى  
ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضواً وأخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الأمر إلى  
بنى العباس وعن الاستيلاء على مملكة الأكسرة إلى غير ذلك من أخباراته التي ظهر صدقها (ومن بحث  
عن هذا الجنس وجده كثيراً) لا يحصى (ثم نقول كل واحدة من هذه) المعجزات المغيرة للقرآن (وان لم  
تواتر فالقدر المتعارف بينها) وهو نبوت المعجزة (متواتر) بلا شبهة (كشجاعة علي وسخاوة حاتم  
وهو كافي) لنا في إثبات النبوة \* (المسلك الثاني) من مسالك إثبات نبوته عليه السلام (و) قد ارتضاء  
الملاحظ (من المعتزلة) (و) ارتضاء أيضاً (الغزالي) قدس سره في كتابه المسمى بالمتقدم من الضلالة  
(الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعدها) وذلك أنه عليه السلام لم يكذب قط لا  
في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد أعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل  
قبيح لأقبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال أوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ  
الرسالة أنواع المشتقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الأعداء وبلغ الرتبة الرفيعة  
في نقاد أمره في الأموال والنفوس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره إلى آخره على طريقة واحدة  
مرضية (واخلافة العظيمة) فانه عليه السلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى  
فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فاعلمك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى  
عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات إلى زخارف الدنيا حتى أن قريشاً عرضوا  
عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت إليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية  
التواضع ومع الأغنياء وأرباب الثروة في غاية الترفع (واحكامه الحكيمة) التي فصلت في الكتب الفقهية  
(واقدامه حيث يحجم الإبطال) فانه عليه السلام لم يفرق من أعدائه وان عظم الخوف مثل يوم أحد  
ويوم الأحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامته جنانه (ولو لا ثقته بعصمة الله إياه من الناس) كما وعدنا  
بقوله والله يعصمك من الناس (لا يمنع ذلك عادة وانه) عطف على أقدامه المندرج في المجرورات  
الداخله في حيز الاستدلال أي وبأنه (لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال) ثم بين قوله بأحواله وما  
عطف عليه بقوله (من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته) لان امتياز  
شخص بزيد فضيلة عن مائر الأشخاص لا يدل على كونه نبياً (لكن مجموعها مما لا يحصل إلا للأنبياء)  
قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه السلام من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه  
(فلا يرد ما يحكي عن أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا  
والآخرة \* المسلك الثالث) من تلك المسالك (أخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه السلام  
في التوراة والإنجيل فان قيل ان زعم مجي صفته مفصلا انه يحيى في السنة القلانية في البلدة القلانية  
وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لا مانع من التوراة والإنجيل خالين عن ذلك وأما ذكره بمجلا  
فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل) فلا يجديكم نفعا (أو) نقول على تقدير تسليم  
دلالاته على النبوة (لعله شخص آخر لم يظهر بعد) فلا يثبت مدعاكم (فلسا المعتمد) في إثبات نبوته  
عليه السلام كما مر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الأخر للتكملة وزيادة التقرير \* المسلك الرابع  
وارتضاء الامام الرازي انه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم) بل كانوا  
معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الأوثان كشركى العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزيير  
وترويج الأكاذيب المقتريات كاليهود واما على عبادة الآلهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول  
بالأب والابن والتثليث كالتنصاري (انى بعثت) من عند الله (بالكتاب) المنير (والحكمة) الباهرة



(لا تم مكارم الاخلاق واكل الناس في قوتهم العلية) بالعقائد الحققة (والعملية) بالاعمال الصالحة  
 (وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحت  
 تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرفت شمس التوحيد واشار التنزيه في اقطار الآفاق  
 (ولا معنى للنبوة الا ذلك) فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي  
 هي غالبية على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى الله عليه وسلم  
 في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل  
 قال الامام الرازي في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان المأم فاننا بحثنا عن حقيقة النبوة  
 وبيننا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل من عداه وأما اثباتها  
 بالمعجزة فن باب برهان الان قال المصنف (وهذا) المبدأ (قريب من مبادئ الحكماء) اذ حاصله ان الناس  
 في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين (واعلم  
 ان المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان احدهما القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر  
 ما فيه كفاية) لدفع مقاتلهم (وثانيهما اليهود والاعيسوية) منهم (فانهم سلوا بعثته لكن الى العرب  
 خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا) اي اليهود المنكرون (بوجهين الاول ان نبوته يقتضي نسخ دين  
 من قبله) اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية (بما شاق منكم لكن النسخ) امر (محال لانه  
 يدل) اما (على الجهل او البداء وكلاهما محال على الله تعالى بانه) لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه  
 تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلامرجح وحينئذ (لو كان فيه) اي في الحكم المنسوخ  
 (مصلحة لا يعلمها) اي لا يعلم قوائمه بنفسه فلذلك نسخه (فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها اقولا  
 ثم اهملها بلا سبب ثانيا قال بدهاء) اي الندم عما كان يفعل (والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في  
 الاجكام) (عندنا) فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) ان تراعى المصالح في الاحكام  
 (فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص  
 في وقت دون وقت وربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه على ما يجب رعايته  
 (وفي وقت آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او مرجوحيتها  
 مقبسة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء (وكيف) لا يجوز ما ذكرناه (والحكموم عليه هنا)  
 اي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا (ليس بمحمّد) اذ تلك لا قوام آخرين وهذه لنا ولك ان  
 تحصل الحكموم عليه هنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما يتعلق به  
 الحكم المنسوخ وحينئذ يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد (الثاني) من الوجهين  
 (ان موسى) عليه السلام (نفي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا) بالاتفاق وحينئذ  
 لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب (بيانه) اي بيان انه نفي نسخ دينه (انه لو اتزعه) قوله  
 (تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض) واذ ثبت دوام السبب وامتناع نسخه ثبت امتناعه  
 في سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم (وابضا) فانه (اما ان يكون)  
 موسى (قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه اوسكت عنهما والاخيران باطلان اما الثاني) وهو  
 نصر محه بعدم دوامه (فانه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الامور العظيمة التي  
 تتوفر الدواعي على نقلها) واشاعتها (سما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك) لانه (اقوى  
 حجة له) اي لمن يدعيه (فيه) اي في جواز نسخه فلا بد ان تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا  
 (واما الثالث) وهو سكونه عنهما (فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لان مقتضى  
 الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة (وانه معلوم الاستقاء لتقرره الى اوان النسخ) اما بشرية عيسى  
 او بشرية محمد باتفاق بيننا وبينكم (والجواب منع تواتر ذلك) اي دوام السبب (عن موسى ولو كان



كذلك اي متواتر كما زعمتم (لا حجة به على محمد ولو اخرج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا)  
 لتوفر الدواعي على نقله ولا يواتر أصلا كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي لليهود (واما الترديد  
 فتختار) منه (أنه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ) على لسان نبي يأتي من بعده (واما نقله) ينقل ذلك  
 (تواترا اما نقله الدواعي) منهم (الى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لالههم (واما نقله الناقلين في بعض  
 الطبقات) المعتبرة ككثيرها في التواتر (لان اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى اقل القليل من  
 لا يحصل التواتر بنقله) كما في زمن نوح نصر فانه قتلهم وأقناهم الامن شذ منهم وأما العيسوية من  
 اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلوا صحة نبوته بالدلالة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم  
 أن يعترفوا بما يواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم  
 وجوده ودعواه الرسالة \* (المقصود الخامس في عصمة الانبياء \* اجمع اهل الملل والشرائع) كلها  
 (على) وجوب (عصمتهم عن تعدد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة  
 وما يلعونه عن الله) الى الخلاق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال  
 دلالة المعجزة وهو محال (وفي جواز صدوره) اي صدور الكذب (عهم) فيما ذكر (على سبيل السهو  
 والنسيان خلاف فنه الاستاذ) ابواسحاق (وكثير من الأئمة) الاعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم)  
 في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممنوع (وجوزه القاضي)  
 ابوبكر (مصير امته الى عدم دخوله في التصديق بقصود المعجزة) فان المعجزة انما دلت على صدقه  
 فيما هو متذكره عامد اليه وأما ما كان من النسيان وقلبات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه  
 فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلائلها (واما سائر الدنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (فهى  
 اما كفر أو غيره) من المعاصي (اما الكفر فاجعت الامة على عصمتهم منه) قبل النبوة وبعدها  
 ولا خلاف لاحد منهم في ذلك (غير أن الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الدنوب وكل ذنب  
 عندهم كفر) فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا يجوز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر  
 بعد نبوته (وجوز الشيعة اظهاره) اي اظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام  
 حينئذ القاء للنفس في التهلكة (وذلك) باطل قطعا لانه (يفضى الى اخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ  
 الرسالة (اذ اولى الاوقات بالتيقن وقت الدعوة للضعف) بسبب تلك المواقف او عدمه (وكثرة المخالفين)  
 وايضا ما ذكره من قوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهم السلام في زمن تمرود وفرعون مع شدة  
 خوف الهلاك (وأما غير الكفر فما كثر أو صغائر كل منهما اما) أن يصدر (عمدا واما) أن يصدر  
 (سهوا) فالاقسام اربعة وكل واحد منها ما قبل البعثة او بعدها (اما الكبار) اي صدور ما عنهم (عمدا  
 قنعه الجمهور) من المحققين والأئمة ولم يخالف فيه الا الحشوية (والاكثر) من المسانعين (على امتناعه  
 سمعا) قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ دلالة  
 للمعجزة عليه فامتناع الكبار عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك  
 (وقالت المعتزلة بناء على اصولهم) الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح  
 والاصح (بمنع ذلك عقلا) لان صدور الكبار عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب  
 والخطا يرتبهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لاهم ويلزم منه افساد الخلاق  
 وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (واما) صدور ما عنهم (سهوا) أو على سبيل  
 الخطأ في التأويل (فجوزه الاكثرون) واختار خلافه (واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي)  
 فانه ذهب الى أنه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطأ في التأويل وهذا التجويز منهم انما هو  
 فيما ليس من صغائر الخمسة كما ستعرفه (واما) صدور الصغائر (سهوا فهو جائز اتفاقا) بين اكثر اصحابنا  
 واكثر المعتزلة (الا الصغائر الخمسة) وهي ما لحق فاعلها بالارذال والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة



الهمة (كسرقة حبة أو لقمة) فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس  
 منها كخطرة وكلمة سفه نادرة في خصام (وقال الجاحظ) يجوز أن يصدر عنهم غير صفات الخمسة سوا  
 (بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد نه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والاصم  
 وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشرا لاشاعة (هذا كله بعد الوحي) والانصاف بالنبوة (واما قبله  
 فقال الجمهور) أي أكثر اصحابنا وجع من المعتزلة (لا يمنع أن يصدر عنهم كبيرة اذ دلالة للمعجزة  
 عليه) أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا (وقال  
 أكثر المعتزلة تمنع الكبيرة وان تاب منها لانه) أي صدور الكبيرة (يوجب النفرة) عن ارتكبا (وهي تمنع  
 عن اتباعه فتقوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما يفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) أي سواء لم يكن  
 ذنبا لهم او كان (كعهر الامهات) أي كونها رايان (والفجور في الابهاء) وذنابهم واسترذالهم (والصفائر  
 الخمسة دون غيرها) من الصفائر (وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عمدا ولا سهوا  
 ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عنها بأسرها قبل الوحي (فكيف بعد الوحي لنا) على ما هو  
 المختار عندنا وهو أن الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصفائر عمدا  
 (وجوه \* الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة أنه يحرم ارتكاب الذنب  
 (وانه) أي اتباعهم في اقوالهم وافعالهم (واجب للاجماع) عليه (ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله  
 فاتبعوني يحببكم الله \* الثاني لو اذنبوا ردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى  
 ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والملازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل) الزائل بسرعة  
 (من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم) أي القائم (الى يوم القيامة \* الثالث) ان صدر عنهم  
 ذنب (وجب زجرهم) وتعنيفهم (لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) ولا شك أن زجرهم  
 ايذاء لهم (وايذاؤهم حرام اجماعا لقوله) تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله الاية و) ايضا لو اذنبوا  
 (لدخلوا تحت) قوله (ومن يعص الله ورسوله فان له نارا جهنم و) تحت (قوله ألا لعنة الله على الظالمين  
 و) تحت (قوله لو ما ودمعة لم تقولون ما لا تفعلون و) قوله (اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم)  
 فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع ولكانوا)  
 على تقدير صدور الذنب عنهم (اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) أي للانبياء (العذاب)  
 على الذنب (اذ الاعلى رتبة) في الكرامة (يستحق) عقلا ونقلا (اشد العذاب لمقابله اعظم النعم)  
 المقاضاة عليه (بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي لستن كأحد من النساء من بات  
 منكم بفا حشة مبينة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم أن النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها  
 بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة \* (الخامس ولم ينالوا) ايضا (عهده تعالى لقوله لا ينال  
 عهدي الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (واي عهده اعظم من النبوة) فان حل ما في الآية على عهد  
 النبوة فذلك وان حل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى  
 \* (السادس ولكانوا) ايضا (غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله  
 تعالى) حكاية عنه على سبيل التصديق (لاغوينهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين) واللازم  
 باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بحالصة ذكرى الدار وفي) حق  
 (يوسف انه من عبادنا المخلصين) وقد ردت على هذا بانه لا يدل على أن غير هؤلاء لم يصل اليهم  
 اغواء ابليس ولم يذنبوا \* (السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فرقا  
 من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذلك) مطلوبنا (والا) أي وان لم يصح كونوا ايها  
 بل كانوا غيرهم (فالانبياء) ايضا لم يتبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلت اخرى من سائر المؤمنين  
 (او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله



اتقاكم) وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب انقطع بأن الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا  
 (الشامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا ~~لكن~~ اتقوا من حزب  
 الشيطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا بطل التقسيم (فيكونون)  
 اى الانبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) مع أن الزهاد  
 من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك  
 مما لا شك في بطلانه (اتساع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب) والانبياء الذين استجيب  
 دعوتهم (انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات  
 من الافعال والتروك (وقوله وانهم عندنا من المصطفين الاخيار وهما) يعنى قوله المصطفين وقوله  
 الاخيار (يتناول جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء) اذ يجوز أن يقال فلان من المصطفين  
 الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز  
 صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفا لا ينفي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين  
 اصطفينا من عبادنا فهم ظالم لنفسه الآية قسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لا نأقول الضمير  
 في قوله فهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذنب ~~كورين~~ اولى (فهذه حجج  
 العصمة) اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف (وانت تعلم ان دلالتها  
 في محمل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية) فان الاتباع انما  
 يجب فيما صدر عنهم قصد الاسهوا وبشرط في القصد أن لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبني  
 على الفسق الذي لا يثبت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا وأما الزجر فانما يجب في حق المتعمد  
 للكبار دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل  
 (واحجج المخالف) الذهاب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا  
 ايضا (بقصص الانبياء) التي نقلت في القرآن والاخبار والآثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب  
 عنهم) في زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجمالا ان ما كان منها منة ولا بالاحاد وجب ردّها  
 لان نسبة الخطأ الى الرواة هون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها نواتر اخادام له محل آخر  
 حملناه عليه ونصره عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة  
 او) كان (من قبيل ترك الاولى او) من (صغائر صدرت عنهم سهوا ولا يتقبحه) اى لا ينفي كونه من قبيل  
 ترك الاولى او الصغائر الصادرة سهوا (تسميته ذنباً) في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك  
 (ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظالما منهم) كما في قصة آدم عليه السلام يعنى أن هذه الامور  
 الثلاثة لا تنافي المحملين الاخرين (اذلعل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه)  
 عنهم او (عندهم) الا ترى أن حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا  
 ارتكاب الصغيرة سهوا ذنباً ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظالماً (أو أن) اى اولان (قصدوا به هضم  
 من انفسهم) وكسرا لها بانها ارتكبت ذنباً يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الانهال  
 والتضرع كي يعفو عنها ربها (ومن جوار الصغائر عمداً له زيادة قسحة) في الجواب اذ يرد ادله وجه آخر  
 وهو أن يقول جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمداً لا كبيرة (ولنفصل ما أجلتناه) من استدلال المخالف  
 بالقصص المنقولة وجوابنا عنه (تفصيلاً عنه) اى من ذلك المجل (قصة آدم عليه السلام وتفهقوا) اى  
 تكلموا بآله افواههم (في التمسك بها من ستة اوجه \* الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكداً بقوله  
 فغوى) فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم والغواية  
 تؤكدها لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الامن اتبعك من الغاوين \* (الثاني قوله تعالى فتاب عليه ولن  
 تكون التوبة الا عن الذنب) لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها (الثالث مخالفة النبي



عن اكل الشجرة) وارتكاب المنهي عنه ذنب \* (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب \* (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله فآزرلها الشيطان عنهما فأخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج بسبب ازال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (فلذا) في الجواب (كيف يدعى انه في الجنة ولا ائمة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة الابعاد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباء ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الواقعة) اي الطعن (في الانبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعه الالامه) والخيرة في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد تمسك في ذنبه) اي ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة) هي آدم (وجعل منها زوجها) يعني حواء (ليكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا لآية) فان الضمير في قوله جعل لاه شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في لله سبحانه فقد صدر عنه الاشارة وقصته أن حواء لما انفلتت اي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال اها العمل في بطنك بهيمة فقالت ما ادرى فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجد ينك فقالت اخاف مما خوفي به فاني لا استطيع القيام فقال رأيت لودعوت الله أن يجعله انانا مثلي ومثل آدم اتسميته باسمي فقالت نعم ثم انها حكمت ما جرى بينهما لآدم فجعل يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا لتكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب) في خلقكم (لقريش) وحدهم لالبني آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي) وجعل منها زوجها اي جعلها عريية (قرشبة) (من جنسه) لانه خلقها منه (واشرا كهما) بالله (تسميتهما ابنا) ما بعد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي (والضمير في بشر كون لهما ولا عقابهما اوعلى هذا) (فليس الضمير في جعل لآدم وحواء وان صح انه لآدم) وزوجه (فأين الدليل على الشرك في الألوهية واهله) اي اهل الشرك المذكور في الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلامطاعة للشيطان في الفعل (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنب (اوعله) كان (قبل النبوة) فان قلت قد مر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشرا كهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما ما بعد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك ككفر بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعل لآدم ولدا جعل لآدم ما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في بشر كون (ومنه) اي ومن ذلك المجل (قصه ابراهيم عليه السلام واطهر ما يوهم الذنب) في قصته امران \* (الاول قوله) في حق الكوكب (هذاري) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لا يخفى انه) اي هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة) اذ لا يتصور نبوة الابعاد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار أنه لم يعتقه فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك أن تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصائبة اذ حاصل ما ذكره أن الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم أن يكون الرب متغيرا آدلا وهو باطل (الثاني) من الامرين (قوله رب ارنى كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله) على احياء الموتى (كفر) (و) الجواب أن ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل (في الآية) تصریح بأنه طلبه لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان الوهم باحداث الوسواس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لاعتنه



لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المغضية الى التردد بين الكيفيات  
 المتعددة مع الظمأينة في اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد أن يبعث  
 نبيا يحيى بدعائه الموتى) وذلك علامة أن الله تعالى قد اتخذ خليلا (فاراد) ابراهيم (ان يعلم اهو هو)  
 و (كيف) لا تحمل الآية على ما مر (والشك في قدرة الله تعالى كثر وانتم لا تقولون به) فاهو جوابكم فهو  
 جوابنا وما يتسلك به من قصة ابراهيم قوله بل فعلة ككبرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد  
 الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم  
 والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم يستدل بها على توحيد الله  
 وحكمه مال قدرته من اعظم الطاعات وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلهل الله تعالى أخبره بأنه  
 اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض (ومنه قصة موسى عليه السلام والتسلك بها من وجوه \* الأول  
 قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله) لذلك القبطي (بحق) اي لم يكن ممسحا ولا على  
 سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله  
 فعلتها اذا وانا من الضالين \* الجواب انه كان قبل النبوة) وايضا جاز أن يكون قتله خطأ وما صدر  
 عنه من اقواله محمول على التواضع وهضم النفس \* (الثاني انه اذن اهم في اظهار السحر لقوله ألقوا  
 ما أنتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما \* (الجواب انه) اي اظهار السحر (لم يكن حراما  
 حينئذ) فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات (او علم) موسى (انهم ملقون) سواء (اذن اهم ام لا  
 بدليل ما أنتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (او اراد اظهار معجزته)  
 في عصاه وتلقفها لما افكوه (ولا يتم) ذلك الاظهار في ذلك المقام (الابدالك) الاذن (فكان واجبا) لكونه  
 مقدمة للواجب (او اراد) ألقوا ما أنتم ملقون (ان كنتم محققين تخوفوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم  
 صادقين \* الثالث) قوله (وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب)  
 استحق به التأديب من موسى (فذلك هو المطلوب والافيد أنه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى  
 (الجواب لم يكن ذلك) الجز (على سبيل الايذاء بل كان يذنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال) في تلك  
 الواقعة (خاف هارون ان يعتقد بنوا اسرائيل خلافه) اي يعتقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى)  
 حتى انه لما مات هارون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بأن موسى لما رأى جزع هارون  
 واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا أراد اصلاح غضبان  
 او تسكين مصاب وبأن موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر أخذ برأس أخيه لاعلى طريقة الايذاء  
 بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحية الا انه نزل اخاه منزلة نفسه  
 لانه كان شريكه فيما يناله من خير أو شر قال الآمدي لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن  
 مذاق العقل \* (الرابع قوله) اي قول موسى (للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا) وذلك الفعل  
 لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذلك والا كان موسى  
 كاذبا (قلت) اراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى أن من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف  
 حقيقةها حكم عليها بانها شئ منكرا (او اراد عجبا) فان من رأى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا  
 شئ منكرا (وفعل الخضر) لما كان بأمر الله (لم يكن منكرا) في الحقيقة (ومنه قصة داود) وهي انه طبع  
 في امرأة اوريا فقتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذي  
 اشهرت به (مختلفة) اي مفتراة (للعشوية اذ لا يليق ادخال الدم الشنيع في اثناء المدائح العظام)  
 يعني ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النجحة بأوصاف كماله منها انه ذو الايدى القوية وأراد القوة  
 في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم  
 الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل



الى الفجور والقتل ومنها انه اتوا بى رجاء الى ذكر الله فكيف يتصور منه أن يكون موافقاً على القصد  
الى اعظم الكبار ومنها انه سخر له الجبال يسبحون معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة  
كل له اتوا بى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اتوا بالحكمة وفصل  
الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبت فى علما وعملا فكيف يعقل أنه انصف بالحكمة مع اصراره  
على ما يستنكف عنه أخبت الشياطين من مزاجه اتباعه فى الزوج والمنكوحه ومدحه أيضا بعد  
قصة النجعة بأنه جعله خليفة فى الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح أن يحمل  
هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة فى حق داود عليه السلام (بل تسورة قوم قصره  
للايقاع به فلما رآوه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة) المذكورة فى القرآن وزعموا انهم  
انما قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس او سرقة المال (ونسبة الكذب الى اللصوص اولى  
من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا معنى قوله تعالى انما اقتناه اختبرناه فى انه حين اساء اللظن باللصوص  
مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية فى الحلم والاستغفار لا يجب  
أن يكون لذنب منه بل جاز أن يكون طلبا للعفو والله عنهم وأن يغفر لهم مبالغة فى الحلم والشفقة وقوله  
فغفرنا له اى غفرنا لاجل حرمة وبركة شفاعته ذلك الفعل المتكرر الذى اتى به اولئك المتسورون  
وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل التعاج على النسوان وخطب المذمة البليغة  
بأوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم أن الحق الصريح ما ذكرناه وأن تلك القصة  
كاذبة باطلة على الوجه الذى يروىها عليه اهل الحشو (ومنه قصة سليمان) والتمسك بها (من وجهين)  
بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (ارعرض عليه بالعشي) اى بعد الزوال (الصافات الجياد  
الآية) فان ظاهره يدل على أن اشتغاله بتلك الصافات ألهاه عن ذكر الله حتى روى انه فاتت عنه  
صلاة العصر (الجواب لادلاله فيه على قوت الصلاة مع انه اذا كان فوته بالنسيان لم يمكن ذنبا  
وقوله احببت حب الخير مبالغة فى الحب) فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يجب أن يحبه فاذا احبه  
وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال فى المحبة (وقوله (عن ذكر ربى اى بسببه) كما يقال سقاء عن العجة  
اى لاجلها فالمعنى أن ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره (لا بالهوى) وطلب الدنيا  
وذلك (لان رباط الخيل) فى دينهم كان (بأمره) كما فى ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطلق مسجعا  
معناه مسح رؤسها واعناقها كرامالها) واطهار الشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان  
فى دفع اعداء الدين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل  
يسمح السيف بسوقها واعناقها اى يقطعها ما غضبا عليه بسبب ما جرى عليه من اجلها واما  
للتصدق بها (ضعيف) جدا (اذ لادلاله لفظ عليه) كما فى قوله وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم نعم لو قيل  
مسح السيف برأسه لم يفهم منه ضرب العنق وأما اذ لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع  
ضمير توارت الى الشمس بعد المحققين) يريد أن ذلك الضمير محتمل أن يعود الى الشمس اذ جرى  
ماله تعلق بها وهو العشي وأن يعود الى الصافات وهذا اولى لأنها مذكورة صريحا دون الشمس  
وايضاهى اقرب فى الدكر من لفظ العشي فالمعنى حينئذ انه امر باغداثها حتى توارت بالحجاب اى غابت  
عن بصره ثم أمر بردها فلما وصلت اليه أخذ يمسحها الماسر (الثانى) التمسك بقوله تعالى (ولقد قتنا  
سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن فى جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت  
فى غاية الجمال فأحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حرنا على أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالا على  
صورة أبيها فكسته كسوة قبيصة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولاتها يسجدن له على عادتهن فى ملكه  
فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذى يسجد له فى بيته فقبال له آصف  
أفك مقتون بذنبك فقب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على ارماد تائباً الى الله سبحانه (الجواب) أن هذه



الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فإنه قال (النبي عليه السلام) في تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهم (ولدا يقاتل في سبيل الله) ولم يقل ان شاء الله (فلم يحمل) من تلك المائة (الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ولو أنه قال ان شاء الله كان كما قال فالابلاء) المذكور في الآية (انما كان لتلك الاستثناء) لالة عصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فإنه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة (بحسب بلاروح وقيل ولده ولد) قتالت الشياطين ان عاش ولده لم ينقل عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك (خفاف الشياطين ان تهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاء فمات) ذلك الولد في السحاب (فالتقى على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه \* (الثالث) التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي) فإنه (حمد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبي) انما كان (من جنس ما يفخر به اهل زمانه وكان) ما يفخر به اهل زمان سليمان (هو الملك) اى المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فأتته على جميع الامالك لتكون مملكته معجزة له (او اراد ان ملك الدنيا موروث) اى ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعد ما شفى من مرضه الشديد (ملك الدين) الذى لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اى ملكا لا يمكن أن ينتقل عني الى غيرى (او اراد الملك العظيم مع القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم لعلم الناس أن زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس) عليه السلام فإنه ذهب مغاضبا وظن أن لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفر) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله على أعدائه فلا يكون ذنبا (فطن ان ان يقدر عليه اى ان تضيق عليه) فإنه مشتق من القدر كما في قوله يسط الرزق لمن يشاء ويقدر لامن القدرة (وانى كنت من الظالمين اى لنفى بترك الاولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع (ولا تكن كصاحب الحوت اى في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتزال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نينا صلى الله عليه وسلم والاحتجاج بهما من وجوه \* الاول) ووجدك ضالا فهدى (ولاشك أن الضال عاص) (الجواب انه قبل النبوة او) اراد (ضالا في امور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله ماضل صاحبكم وما غوى) اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا \* (الثاني ما روى انه) عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه غمى أن يأتيه من الله ما يقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرائق العلى منها الشفاعة ترجي) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكرنا كهننا بحسن الذكر (فاناه جبريل) بعد ما مسى (وقال) له (تلاوت على الناس ما لم اتله عليك) فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (قتل) لتسليته (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في امنيه الخ الجواب) على تقدير حمل التمنى على القراءة هو (انه من القاء الشيطان) يعنى أن الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عليه السلام قرأها والا اى وان لم يكن من القائه بل (كان) النبي قارئها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجائز اجماعا (وايضار بما كان) ما ذكر من العبارة (قرأنا وتكون الاشارة) بتلك الغرائق (الى الملائكة فتسخ تلاوته للايهام) اى لا يهامه المشركين أن المراد به آلهتهم (او المراد) على تقدير حمل التمنى على غمى القلب



وتفكره (ما يتناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى ح أن النبي إذا تمنى شيئا وسوس إليه الشيطان ودعاه إلى ما لا ينبغي ثم إن الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه إلى ترك الالتفات إلى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مقتربات الملاحدة (أو) نقول على التقدير الأول أيضا (هو) أي قوله تلك الغرائيق إلى آخره كان من القرآن وأريد بالغرائيق الأصنام لكنه (استفهام إنكار) حذف منه أداته فالمعنى أن هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب \* الجواب أنه) أي نكاح زينب كان (بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الأدعياء وإنما أخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه أن الله تعالى لما أراد أن ينسخ ذلك التحريم أوحى إليه أن زيدا إذا طلق زوجته فزوج بها فلما حضر زيد لبطقةها خاف أنه إن طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لظعنهم فيه فقال زيد أمسك عليك زوجك وأخفى في نفسه ما أوحى إليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (فقبل له وتختشى الناس والله أحق أن تختشاه وقيل كانت) زينب (ابنة عمه النبي عليه السلام) وطامعة في تزوجه إياها فلما خطبها النبي زيد شق عليها وعلى والديها قتل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله الآية فانتقادوا كرها (وطمعت) زينب مع ذلك (أن يزوجها النبي) بعد خلاصهما من قيد ذلك النكاح (فتشرت على زيد) حتى أعينه (فطلقها) فزوجها النبي بأمر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة (وما يقال أنه أحبا) حين رآها (فما يجب صيانة النبي عن مثله وإن صح قيل القلب غير مقدور) ثم القائلون بحبته إياها منهم من قال لما أحبا حرمت على زوجها وهذا باطل والاصكان أمره بامساكها أمر بالزنا وكلن وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج نطقها قالوا (وفيه) أي في ميل قلبه إليها وما تفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها) لأن النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله أمر صعب لا يتقاده إلا موفق (و) ابتلاء (النبي بالمباغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي) بالأخفاء (أو التعرض للطعن) من الأعداء \* (الرابع ما كان النبي أن يكون له) أسرى إلى قوله عذاب عظيم الجواب أنه عتاب على ترك الأولى الذي هو الاختان (فإن التحريم) أي تحريم القداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب إلى آخره أنه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبكم بسبب أخذكم هذا القداء \* (الخامس عفا الله عنكم لم أذنت لهم والعفو عما يكون من الذنب الجواب أنه تطف في الخطاب) على طريقة قولك أ رأيت رحمت الله وغفر لك ولا يمكن إجراؤه على ظاهره الذي هو أنه تعالى عفا عنه ثم عاتبه أذهب باطل قطعاً وإليه أشار بقوله (والأفلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) أن سلم أن هنالك عتابا (قلنا ذلك) العتاب إنما كان (بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فإنه عليه السلام أذن جماعة تعالوا بأعداء بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الأفضل في أمور الحرب قد يعاتب \* (السادس) ووضعتنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقضاؤه الظاهر يدل على كبره (الجواب) أن الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها (قبل النبوة أو) هو (ترك الأولى) والانقراض حيثئذ محمول على استعظامه إياه (أو) نقول أنه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب أوزارها فجواز أن يكون ههنا مستعملا (لثقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لأصرار قومه) على إنكاره والشرك بالله وعدم استعطائه على تنفيذ أمر الدين فلما على الله شأنه وشده أزره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التأويل قوله ورفعتنا لك ذكرك وقوله إن مع العسر يسرا \* (السابع قوله ليغمر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر و) قوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد تاب الله على النبي) إذ لا وجود للتوبة إلا مع الذنب (الجواب أنه قبل النبوة وحده على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه) إذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان أحدهما متقدمة



على الاخرى (او) انه (ترك الاولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (او) نقول (نسب اليه ذنب قومه) فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالعصى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه (واما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك) اى ما ارتكبه من الذنوب بالنسبة اليك ك انواع ايذائهم اياك (فلا يحسن ضعفه فان ذلك) انما يتأتى (في المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء يادى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم \* (الثامن قوله عيسى وتولى أن جاءه الاعشى الجواب أنه ترك الاولى مما يليق بحقيقته العظيم) ومثله يعاتب على مثله \* (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون بهم بالغداة والعشى الجواب النهى لا يدل على الوقوع) لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الاكفى على ما كان عليه في الماضي \* (العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما نزل اليك الجواب مامر) من قصد التثبيت والاستمرار (مع ان الامر والنهى من اقوى اسباب العصمة) كما استعرفه فلا يدلان على صدور الذنب \* (الحادى عشر ائى اشركت ليحبطن عمالك الجواب الشرطية لا تقتضى تحقق الطرفين) كما فى قولك ان كان زيد حجرا كان جادا (او المراد الشرع الحقيقى وهو الالتفات الى الناس) بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (او المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده أنه (قال ابن عباس رضى الله عنهما نزل القرآن على اياك اعنى فاعنى يا جارة \* الثاني عشر فان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية) فلم يوصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وأمر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير (والثالثة فى الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطماننته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه اوفى من كل ما اوفى الانبياء السالفة وأنت خير بأن هاتين القائمتين انما تترتان على الرجوع ابتداء والمذكور فى الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص (واعلم انا نما طوّلنا فى مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الانبياء) وسهواهم فى صدور الكبار عنهم (وتعمدهم الصغار لا قاطع فيه نفيا) كما نبه عليه بقوله سابقا وأنت تعلم أن دلالتها فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عدم اليست بالقوية (او اثباتا) اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلى) اذ لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لدانه) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك) يعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يبرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان \* (المقصد السادس فى حقيقة العصمة) انما بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على الهاية (وهى عندنا) على ما يقضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لا يحلق الله فيهم ذنبا وهى) عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل (ملكه تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمطالب المعاصى ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعى الى الطاعة (وتأكد) وترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحي) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ما ينبغى (والنواهي) زاجرة عما لا ينبغى (والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغار) سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها (و) من (ترك الاولى) والافضل (فان الصفات النفسانية تكون) فى ابتداء حصولها (احوالا) اى غير راسخة (ثم تصير ملكات) اى راسخة فى محلها (بالتدريج وقال قوم) العصمة (تكون خاصة فى نفس الشخص اوفى بدنه يمنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) اى هذا القول (انه لو كان) صدور الذنب (كذلك) اى عمنعها (لما استحق المدح بذلك) اى بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخل تحت الاختيار (وايضا فالاجماع) منعقد (على انهم) اى الانبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان



الذنب عمنها عنهم لما كان الامر (كذلك) اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا (وايضا قوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتنياز بالوحى لا غير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر (\* المقصد \* السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللثاني وجهان \* الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهي اربعة (اذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) ايضا (العجب وتركية النفس) بذكر مناقبها (وفيه) ايضا (انهم قالوا ما قالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجا بالظن) اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بني آدم ان يطلع اعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن في مثله غير جائز) لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (وفيه) ايضا (انكار على الله فيما فعله وهو من اعظم المعاصي) \* الوجه (الثاني ابليس عاص) بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبديل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وادنا اوله والاما استحق الذم وما قيل له ما منعك ان تسجد اذ امرتك والجواب عن) الوجه (الاول انه) اي قولهم اتجعل (\* استفسار عن الحكمة) الداعية الى خلقهم لانكار على الله في خلقهم (والغيبه اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور ان لا يعلمه) والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هنالك (وكذلك التركية) اظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله سبحانه (ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها (او بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني ان ابليس كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة) اي التغلب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسيئين بالجن) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) اي ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه) كما يبادر من نظم الآية (بآباء) اي بآبي كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضي المعصية او بآبي كون الجن اسم الطائفة من الملائكة (وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون) وقوله (يسجدون الليل والنهار لا يفترون) اذ يعلم منه انهم لا يعصون والاحصل القصور في التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) اي فلا يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الايات (اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرؤون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة (ولا قاطع فيه) اي في هذا المبحث لا نقيا ولا اثباتا بل ادلة طرفية ظنية (وان الظن لا يغني في مثله) من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين (عن الحق شيئا \* المقصد \* الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة لانزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية) الارضية (انما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية (فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) واكثر اهل الملل (وقالت المعتزلة و) ابو عبد الله (الحلي) والقاضي ابو بكر (من الملائكة افضل وعليه الفلاسفة استج احبابنا بوجوه اربعة \* الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فقدموا بالسجود له (وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود اعظم انواع الخدمة واخذام الافضل للمفضل مما لا تقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل (لا يقال السجود يقع على الخفاء فله لم يكن سجود تعظيم) له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز



أن يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليعلموا المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء  
 من هذه الاحتمالات (لا يقول) قوله (أرأيت هذا الذي كرمت على وأنا خير منه خلقتني من نار  
 وخلقته من طين يدل على أنه اسجد تكريماً) وتفضيل (وبقي سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك  
 ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود \* (الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا  
 سبحانك لا علم لنا الا ما علمنا فانه يدل على أن آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم افضل من غيره لان  
 الآية سبقت لذلك واقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون \* الثالث ان البشر عوانق عن  
 العبادة من شهوة وغضب وحاجة الشاغلة لا وقته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع  
 هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال اجزها  
 اى اشقها) فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها \* (الرابع الانسان ركب تركيباً بين الملك) الذي له عقل  
 بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبقوله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان  
 من غلب طبيعته عقله فهو بشر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب  
 عند الله الاية وذلك يقتضي) بطريق قياس احد الجانبين على الآخر (ان يكون من غلب عقله طبيعته  
 خيراً من الملائكة احتج الخصم) على تفضيل الملائكة (بوجوه عقلية ونقلية \* اما العقلية فستة \*  
 الاول الملائكة ارواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل (كالاتها)  
 كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) اى النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء  
 فطرتها خالية عن كمالها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدرج والانتقال من القوة الى الفعل  
 (والناسم اكل من غيره \* الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهى  
 الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمها هذا اتصالها ووضاؤها (والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام  
 السفلية الكائنة القاسية ونسبة النفوس كنسبة الاجساد \* الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة  
 والغضب وهما المبدأ للشرور) والاخلاق الذميمة (كأها \* الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لا اجاب  
 فيها عن تجلى الانوار القدسية فهي ابداء مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة  
 من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة \* (الخامس الروحانيات قوية على  
 افعال شاقة كالازل والسحب) فان الازل توجد بتحركها والهاب يعرض ويرزول بتصرفاتها  
 والاثار العلوية تحدث بمعاوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالتسمات امرأ وقال  
 فالمدبرات امرأ (لا يلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحويل مكانها  
 ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات \* السادس  
 الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في العصر الاول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبية)  
 عنا في الحال (وعلمهم كلية) اذ لا حواس لهم ترسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لانها مباد للعوائد في  
 عالم الكون والفساد (فطرية) اى حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة برتبة عن القوة (آمنة من الغلط  
 والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التي لانسائها ولا يقول بها) على  
 أن النزاع من المتكلمين في الافضية بمعنى كثرة الثواب فتدبر \* (واما) الوجوه (النقلية فسبعة \*  
 الاول) قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب (ولا اقول لكم انى ملائكة فانه) كلام  
 (في معرض التواضع) ونفى التعظيم والرفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال لا اثبت لنفسى  
 مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعى لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لان لم  
 انه في معرض التواضع بل لما نزل) ما قبل هذه الآية وهو قوله (والذين كذبوا باياتنا عسى لهم العذاب  
 بما كانوا يفسقون والمراد قريش استجملوه بالعذاب تمكيبه) وتكذيبه (فتزلت لا اقول لكم عندي  
 خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملائكة فانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله) بفتحها



ولا يعلم) ايضا (ممن ينزل بهم العذاب) منها (ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب) عليهم (كما  
 يصحكي أن جبريل قلب بأحد جناحيه الموتى فكانت) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على أن  
 الملك أقدر وأقوى فأين حديث الفضلية) التي هي أكثرية الثواب \* (الثاني قوله تعالى ما نها كما  
 ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا مسلمين إذ يفهم منه أنه حرّضهما على الأكل من الشجرة  
 لما منعاهما عنه بأن المقصود بالمنع قصور كما عن درجة الملائكة فكلامها ليحصل لكما ذلك الشرف  
 فقبلا منه وأقدم عليه (والجواب أنهم أرباب الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة) منهم  
 (فما مثل ذلك وخيل اليهم ما لا يحيط به الكمال) الحقيقي (والفصيلة) المطلوبة \* (الثالث قوله تعالى  
 أن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على  
 المسيح كما يقال لا أنا أقدر على هذا ولا من هو فوق في القوة ولا يقال من هو دوني) وكما يقال  
 لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يعكس (الجواب أن النصاري  
 استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على إحياء الموتى ولكونه بلا أب) فأخرجوه عن كونه عبدا لله  
 وادّعوا له الألوهية (والملائكة فوقه في مقامهم قادرين على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا أب ولا أم  
 فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصبر ذلك سببا لادعائهم الألوهية فالمسيح أولى بذلك وليس ذلك من  
 الفضيلة) التي نحن بصدددها (في شيء) \* الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد  
 بكونهم عنده ليس القرب المكاني) إذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة وإيضاحه) أي جعل  
 عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (أنهم إذا لم يستكبروا فغيرهم أولى  
 أن لا يستكبروا فذلك دليل فضليتهم) إذ مع التساوي أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال  
 (الجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ أن  
 العندية تدل على الفضيلة دون الفضلية (و) المعارضة (بقول الرسول حكايته عن الله) أنه عند المنكسرة  
 قلوبهم وهم من يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (وأما الاستدلال  
 بعدم الاستكبار فيكونهم أقوى) وأقدر على الأفعال (لا) بكونهم (أفضل) \* الخامس أن الملائكة  
 معلموا الأنبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الأمين على قلبك والمعلم أفضل) من المتعلم  
 (الجواب أنهم المبلغون والمعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي \* (السادس الملائكة  
 رسل الله إلى الأنبياء ورسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه كالنبي بالنسبة إلى أمته فتكون) الملائكة  
 (أفضل الجواب) أن كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس إذا أرسله ملك  
 إلى ملك أفضل من الملك المرسل إليه) وهو باطل قطعا \* (السابع أطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر  
 الأنبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الأطراد الجواب أن ذلك) التقديم المطرد دائما هو (بحسب ترتيب  
 الوجود) فإن الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود النقضي مطابقا للوجود الحقيقي (أو)  
 بحسب ترتيب (الآيمان) فإن وجود الملائكة أخفى فالآيمان به أقوى) فيكون تقديم ذكرهم أولى  
 (المقصد \* التاسع في كرامات الأولياء وأنما جائزة عندنا) خلافا لمن منع جواز الطوارق (واقعة خلافا  
 للاستاذ أبي إسحاق والحلي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة) قال الإمام الرازي في الأربعين المعتزلة  
 يتكبرون كرامات الأولياء ووافقهم الاستاذ أبو إسحاق منا وأكثرا حجابنا بيبسونا وبه قال أبو الحسين  
 البصري من المعتزلة (لنا أنما جوارها فظاهر على أصولنا) وهي أن وجود المكات مستند إلى قدرته  
 الشاملة لجميعها فلا يمنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في أفعاله ولا شك أن الكرامة أمر يمكن أن  
 ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (وأما وقوعها فلقصة مريم) حيث حبلى بلا ذكر ووجد الرزق  
 عندها بلا سبب ونساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الأمور معجزات لا كرامات أو أرواها  
 أعيسى مما لا يقدم عليه منصف (وقصة آصف) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة



عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنة لدعوا ما النبوة (وقصة  
 اصحاب الكهف) وهي أن الله سبحانه ابقاهم ثمانمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء  
 اجماعا (وشي منها) اي من هذه الامور المارقة الواقعة في تلك القصة (لم يكن معجزة انتقد شرطه) كما  
 اشترنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى احيى من لم يجوز الخوارق) اصلا (بما ترجى جوابه ومن جورها  
 وانكر) الكرامة (احيى بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حيث قد (دالة على النبوة وينسب باب  
 اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة) في المعجزة (وعنده) اي عدم التحدى مع ذلك  
 الادعاء في الكرامة \* (المرصد الثاني \* في المعاد وفيه مقاصد \* المقصد \* الاول في اعادة المعلوم) فان  
 المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن  
 تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير (وهي  
 بآية عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعلوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة  
 فامكن لذلك أن يعاد وعندنا ينتق بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للملازمة والتاسعية) المنكرين  
 للمعاد الجسماني (وبعض الكرامية وابي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان  
 هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعلوم ويقولون اعادة الاجسام  
 هي جمع اجزائها المتفرقة كما تبين عليه (لنا) في جواز الاعادة (انه لا يمنع وجوده الثاني لذاته  
 ولا لوازمه والالم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الامتناعات لأن مقتضى ذات الشيء اولوازمه  
 لا يختلف بحسب الأزمنة واذ لم يمنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود)  
 لكونه وجودا حاصل بعد طريان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم امكان  
 الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم) فجاز أن يمنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه  
 ولا يمنع وجوده مطلقا (قلنا الوجود امر واحد) في ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة)  
 بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الابداء) امر  
 واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة (فاذن يتلازمان) اي الوجودان المبتدأ والمعاد  
 وكذا الابداءان (امكانا وجوبا وامتناعا) لأن الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه  
 الامور المستندة الى ذواتها (ولو جوزنا كون الشيء) الواحد (مكتفى زمان) زمان الابداء (ممتنعا  
 في زمان آخر) زمان الاعادة (معللا) اي ذلك الكون (بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود  
 مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما  
 هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير (لجواز الانقلاب من الامتناع) الذاتي (الى الوجوب) الذاتي معللا  
 بأن الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز أن يكون ذلك  
 الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا (وفيه) اي في التجويز الثاني للضرورة الاول (مخالفة  
 لبديهية العقل) الحاشية بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده  
 لذاته في زمان آخر لأن اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انشكاكه عنها (و) فيه (اغناء للحوادث  
 عن المحدث) لجواز أن تكون متمنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها  
 موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها (و) فيه (سد باب اثبات الصانع)  
 تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) في اثبات جواز الاعادة  
 (أن يقال الاعادة هون من الابداء) كما ورد في الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) اي ذلك المعلوم  
 (استفاد بالوجود الاول) الذي كان قد انصف به (ملكه الانصاف بالوجود) فيقبل الوجود أسرع  
 واثباتا قياس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى أن تلك الاهوية انما هي باقيا قياس الى القدرة الحادثة  
 التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها وأما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندنا على السوية



لا يتصور هنالك تفاوت بالاهوية (والخصم يدعى الضرورة تارة ويلجئ الى الاستدلال اخرى اما  
الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة) اذ لابد للتخلل من طرفين متغايرين  
(فيكون) حيثئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا  
(فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه) لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما  
موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معاداً بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل  
العدم ههنا سوى انه كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم انصف به في زمان  
ثالث ومن هذا تبين أن التخلل بحسب الحقيقة انما هو زمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر  
نسبة هذا التخلل الى العدم مجازاً كفاه اعتبار التغير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على أن دعوى  
الضرورة في حكم خالفه جهوور من العقلاء غير مسموعة (واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما  
يكون المعاد معاداً بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذي كان فيه مبتدأ (فيلزم أن يعاد في  
وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلاف  
الجواب انما اللازم) في اعادة الشئ بعينه (اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا  
الموجود في هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى) اى بحسب الامر المعتبر في  
وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من الشخصات المعتبرة في وجوده خارجاً  
لكان هو في كل وقت شخصاً آخر وهو باطل قطعاً (وما يقال انما علم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في  
هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير) الذي يحكم به في هذه الصورة  
(انما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته  
وكان ذلك التلميذ (مصرعاً على التغير) بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة  
(فقال) ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمنى الجواب لا فى غير من كان يباحثك وانت ايضا  
غير من كان يباحثنى (فهت) التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التغير في الواقع) وبأن الوقت ليس  
من الشخصات (ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض) المشخصة (وانه) اى المعدوم (معاد بوقته  
الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون) مطلقاً (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعاداً معاً (وانما  
يكون كذلك ان لو لم يكن وقته) ايضا (معاداً معه) وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون  
مبتدأ اذا لم يكن مسبوقاً بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقاً به فيكون معاداً لا مبتدأ (الثانى لو) امكن  
الاعادة و (فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفاً) بلا شبهة (فلنفرضه) ايضا (موجوداً)  
مع ذلك المعاد (وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين (وهو  
ضرورى البطلان الجواب منع عدم التمايز) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالاهوية)  
اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية (كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع القائل) في الحقيقة (وكل  
اثنين) متمايزين (متمايزان بالاهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدأ والاخر معاد او اى  
اختصاص لهذا) الذى ذكره من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار في المبتدأين ايضا فلو صح لز  
امتناع وجود المبتدأ بعينه ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من  
الوجود قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز على أن النقض بالمبتدأ اذا فرض له مثل  
كذلك وارد (الثالث الحكم) الصحيح (بأن هذا) الذى وجد الآن (عين الاول يستدعى تميزه حال العدم  
(وانه) اى التميز حال العدم (محال) لان النقيض لا يتصور له تميزاً ما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم  
تستدعى انصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح  
ذلك الحكم عليه وانصافه بصحة العود يقتضى امتياز والالم يكن ذلك الانصاف أولى به من غيره  
(الجواب على اصل المعترلة وهو كون المعدوم شيئاً) اى امراً ثابتاً متقرر (ظاهراً) لان بطلان التالى حينئذ







تلك) الاخروية (امر آخر) وجوديا (ولاجمال للوجدان والاستقراء فيها) اى فى اللذات الاخروية  
حتى يدرك بها حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم \* (تذنب \* هل بعدم الله  
الاجزاء البدنية ثم يعيدها ويفرقةها ويعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نصيا ولا اثباتا  
لعدم الدليل) على شئ من الطرفين (وما يحتج به) على الاعداد (من قوله تعالى كل شئ هالك  
الاوجهه ضعيف) فى الدلالة عليه (فان التفريق هالك) كالاعدام (فان هلاك كل شئ خروجه عن  
صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذى به تصلح الاجزاء لافعالها وتتم منافعتها والتفريق) بالرفع  
عطف على زوال مجرى منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبرا لها اى زوال التأليف والتفريق خروج  
للشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى قناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى  
كل من علم ان على الاعداد ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة  
الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت  
المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتها معا وهو قول كثير من المحققين  
كالجلي والغازي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجهور من متأخري  
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكاف والمطيع  
والعاصي والمتاب والمعاقب والبدن مجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد  
الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان  
فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس  
التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج  
فيعدم عند الموت فيستحيل اعادةها وهى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف  
قرر اول مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع فى بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني  
فقط بقوله \* (المقصود الثالث فى حكاية مذهب الحكماء المتكررين لحشر الاجساد فى امر المعاد)  
الروحاني الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذى  
هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بضائرها النفسانية ورضاها (قالوا النفس الناطقة  
لا تقبل الفناء) اى العدم بعد وجودها وذلك (لانها بسيطة) لما مر فى مباحث النفس (وهى موجودة  
بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبيسط) الذى هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها  
(وقوة) اى قابلية بالنسبة الى قناتها وفسادها (وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون  
الاى محالين متغايرين وهو يتاى بالبساطة) وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا  
بقابلية قنائه وفساده لان التقابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء  
والفساد فبين وجود شئ بالفعل وقابلية قنائه منافية فلا يجتمعان فى بسيط فلو اجتمع فى النفس الناطقة  
لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة فى الاجسام فان قيل هى قبل  
حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركها  
قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة  
لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انما ما جاهله)  
جهلا مريكا (واما عالمه اما الجاهلة فتألم بعد المفارقة ابدا) كالكاثر عندنا (وذلك لشعورها  
بنقصانها نقصانا لا مطمع لها فى زواله) وانما تألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات  
منغمسة فى العسالات البدنية ولم تكن تفكر فى صافية عن الشوائب العنادية والظنون والاهام  
الكاذبة لم تنبه لنقصانها وفوت كالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كالا وفرحت بعقائدها  
الباطلة واشتافت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تفكراتها وشعرت بفوت كمالها



واستناع نيلها وحصول نقصانها شعورا لا يبق في التباس (واما العالة فاما) أن تكون (لهما هيأت  
 رديئة اكتسبتها بلاية البدن ومباشرة الذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا  
 فان كانت) تلك الهيأت حاصله لها (تألمت بها) تألما عظيما واشتباقت الى منتهياتها التي ألقت بها  
 اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيأت (باقية فيها لکن انزل  
 عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجزتها) اي  
 جزت وكسبت تلك الهيأت للنفس (محبته اله) اي للبدن (وذلك مما ينسى بطول العهد به ويزول  
 بالتدريج) وتقطع عقوبتها كما لو من الفاسق على رأينا (وان لم تكن) تلك الهيأت للنفس (بل كانت  
 كانه تربئة عن الهيأت الرديئة التذت بها) اي يوجد ان ذاتها كذلك (ابد امستهيعة بادر الى كمالها) باقيا  
 سرمد كما لو من المتقي عندنا وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقله الاهتمام  
 بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا  
 (هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم) اي من الفلاسفة (وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة) عن الابدان  
 (النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل) ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت  
 طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس (واما) النفوس (الناقصة) التي بقي شيء  
 من كمالاتها بالقوة (فانها تتردد في الابدان الانسانية) وتنقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية  
 فيما هو كمالها من علومها واخلاصها الخبيثة تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال  
 (نسحا وقيل ربما نازلت الى) الابدان (الحيوانية) فننقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه  
 في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجهل (ويسمى مسحا وقيل) ربما نازلت (الى)  
 الاجسام (النباتية ويسمى مسحا وقيل الى الجمادية) كالمعادن والنبات ايضا (ويسمى فسحا) قالوا  
 وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدرجات الضيقة  
 في جهنم (هذا في التنازلة واما المتصاعدة) من مرتبة الى ما هو اكل منها (فقد تخلص من الابدان)  
 كلها (اصيرونها كاملة) في جميع صفاتها (كما مر وقد تعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها  
 الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردتها) وقد ابطالناهما  
 قال الامام الرازي وأما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا أن يجمعوا بين الحكمة  
 والشرعية فقالوا دل العقل على أن سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبهه وأن سعادة الاجسام  
 في ادراك المشنوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان  
 مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من الازدات الجسمانية ومع استغراقه  
 في استبقاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تذر هذا الجمع لكون الارواح  
 البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت  
 وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة  
 في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات \* وأما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين  
 قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدت النفس واعادة المعادوم عندهم محال  
 وقال ايضا مسألة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك أن الانسان هو العالم الصغير  
 وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريده او تعميره بعد تخريده فهذه  
 مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد  
 ما خربه وهو أنه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب  
 هذا العالم الكبير بخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والاقناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريده  
 وهذا القول في شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب



والله اعلم بالصواب \* (المقصود الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان) الآن اولا (ذهب اصحابنا  
 وابو علي - الجبائي) وبشر بن المعتمر (وابو الحسين البصري) الى انهما مخلوقتان وانكرهما اكثر المعتزلة)  
 كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما مخلقتان يوم الجزاء \* لنا  
 وجهان \* الاول قصة آدم وحواء واسكنهما الجنة واخر اجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب  
 وادراكا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل \* الثاني قوله تعالى في صفتهما اعتدت للمتقين  
 اعتدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما) ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها  
 شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (واما المنكرون فمستعبد عباد) في استحالة كونهما  
 مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع) اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال  
 عباد لو وجدنا فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر) الاقسام (الثلاثة باطلة \* اما الاول فلان  
 الافلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخاطبها شيء من الكائنات القاسدات) وهما على الوجه الذي  
 يشتهونه من قبيل ما يتكون ويفسد (واما الثاني فلانه قول بالتنازع) لان النفوس تعلقت حينئذ بأبدان  
 موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانها (و) انتم (لا تقولون به وقد ابطال) ايضا (بدليله) واما الثالث  
 فلان القلب بسيط وشكله الكثرة ولو وجد عالم آخر لكان كرييا ايضا فينقرض بينهما خلا) سواء تبينا  
 او تناسل (وانه محال) وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لان ينكر وجودهما في الحال  
 فقط (الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما اخذه ولا نسلم انه في عالم العناصر  
 قول بالتنازع وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان آخر ولا نسلم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا  
 على ذلك فلازمه \* احتج ابو هاشم بوجهين \* الاول قوله تعالى في وصف الجنة (اكلها) اي  
 ما كولها (دائم مع قوله كل نبي) اي موجود (هالك الا وجهه فلو كانت) الجنة (مخلوقة وجب هلاك  
 اكلها) لان دراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها  
 ليست مخلوقة الآن فكذا النار (الجواب اكلها دائم بدلاى كلما في منه شيء يحيى يبدله فان دوام اكل  
 بعينه غير متصور) لانه اذا اكل مقدفي (وذلك) اي دوام اكله على سبيل البدل (لا ينافي هلاكه او نقول  
 المراد) بهلاك كل شيء (انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني) فالنق بالهالك المعدوم ونقول  
 انما) اي الجنة والنار (تعدمان آنا) بتفريق الاجزاء دون اعدادها (ثم تعادان) بجمعها (وذلك كاف  
 في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتا هالكين صورة في آن \* (الثاني قوله تعالى) في وصف الجنة ايضا  
 (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لا متنازع تداخل الاجسام  
 الجواب المراد انما) اي عرضها (كعرض السموات والارض لا متنازع ان يكون عرضها عرضهما  
 بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء) اذ يمنع قيام عرض واحد شخصي بمدين موجودين معا واحدهما  
 موجود والاخر معدوم (وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا  
 على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة) اي مثله \* (المقصود الخامس في فروع الاعتزلة على اصحابهم  
 في حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها (والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لافي امور  
 آخر اوجبوها عليه (اما الثواب فاجبه معتزلة البصرة لان التكليف الشافقة ليست الا لتقنعنا وهو  
 بالنواب عليها بيانه انما) اي تلك التكليف (اما لغرض وهو عبث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى  
 (واما لغرض عائد الى الله وهو منزّه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (او الى العبد اما في الدنيا  
 وانه) اي الايمان بها (مشقة بلا حظ) دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (واما  
 في الآخرة وذلك لما تعذبه) عليها (وهو قبيح) جدا (او نفعه وهو المطلوب الجواب منع وجوب الغرض  
 وقد مر مرارا) كثيرة (واما العقاب فقبه بجهتان \* الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب  
 الكبيرة) اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه (لوجهين \* الاول انه) تعالى (اوعد بالعقاب)



على الكبار (واخبر به) اي بالعقاب على (فلولم يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلق في وعيد  
والكذب في خبره وانه محال \* الجواب غاية وقوع العقاب تأين وجوبه) الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة  
في أن عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال  
لانا نقول استحالة ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى (الثاني انه اذا علم المذنب  
اي المرتكب للكبيرة (انه لا يعاقب على ذنبه) بل يعني عنه لم ينزجر عن الذنب بل (كان ذلك تقريره  
على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اغراء للغير عليه وانه فيجب منافاة صود الدعوة) الى الطاعات  
وترك المنهيات (الجواب منع تضمنه) اي تضمن عدم وجوب العقاب (للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد  
وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن  
البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك) يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره  
الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر  
العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقتراعه وأما توهم العفو  
الناسي من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد  
ظهر أن المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء \* البحث (الثاني قالت  
المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) اذ لم يقب عنها (مخلد في النار ولا يخرج عنها ابد وعدهم) في اثبات  
ما ادعوه دليل عقلي هو (ان الفاسق يستحق العقاب) بنفسه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة  
خالصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع ايدا (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن  
الشوائب (دائمة والجمع بينهما) اي بين استحقاقيهما (محال) كما أن الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق  
استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا (الجواب منع الاستحقاق)  
فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله  
حق وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا (ومنع قيد الدوام) لا يقال اذا كانت المضرة  
او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخلق الله تعالى في الثواب والمعاقب  
العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن وللثاني فرح على أن قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع  
ايضا وما يمسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومتاعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف  
(ثم) ابا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول (انه قد يتساقطان) فان كلامكم مبني على  
المحاطبة وحينئذ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معا (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة بفضل كما قال تعالى)  
احكايه عن اهل الجنة (الذي احلنا دار المقامة من فضله) وما يقال من انه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء  
والفضل ممنوع لجواز أن يختلفا من وجه آخر (او) نقول (يترجح جانب الثواب) على جانب العقاب  
(لان السيئة لا تجزي الا بمثلها والحسنة تجزي بعشر أمثالها الى سبع مائة) من الامثال (ويعاف الله  
لمن يشاء) اضعافا مضاعفة بغير حساب (واستعانوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين  
الاول بايات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار  
هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله بارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل  
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فاولئك اولاد حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا البشر من  
قبل الخلد مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل) فلو جعل الخلود على المكث الطويل  
لم تصدق هذه الايات (والجواب لا نسلم أن من له حسنات من الايمان والطاعات فقد  
احاطت به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت  
خطيئته من بعض جوانبه لا محيط بها (و) لا نسلم (أن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل) تعدى  
(بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة (من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك التاتل الا كافرا)



اقالآيات المذكورة لا تناول صاحب الكبيرة (سلمنا) تناولها اياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث  
 الطويل وما ذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) في الاستعمال الشائع  
 (حبس مخلد ووقف مخلد وخلق الله ملكه) والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى حينئذ ان يجعل حقيقة  
 في المكث الطويل سواء كان معه دوام او لا احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك (والآية) المذكورة  
 (جعلنا على الدوام) الذي هو أحد قسمي المكث الطويل (لقريته الحال) فلا يلزم مجاز  
 لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لانه مقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله)  
 تعالى (وان الفجار لني جحيم يصلونهم يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين  
 عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها أن لفظ الفجار لا تناول الا من هو كامل في فجوره وهو الكافر  
 كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم  
 أنه ليس الأمر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم  
 عنها برحمته مع انصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها وعماقها) من الآيات المذكورة  
 (في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله (فن يعمل مثقال ذرة  
 خيرا يره) وقوله (ويجزى الذين احسنوا بالحسنى) وقوله (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) فقد ثبت  
 لصاحب الكبيرة بما يمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم يناق  
 استحقاق العقاب) فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا تكون تلك الآيات عامة متناولة له  
 (وان سلمنا) عمومها اياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى  
 اما قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى) وقوله ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين  
 وقوله كلما ألقى فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم أن اختصاص العذاب) مطلقا  
 (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا  
 نخصصها بالعذاب المؤبد جمع بينهما وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق \* المقصد \* السادس  
 في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما (وفيه مباحث الاول قالوا الثواب  
 فضل من الله (وعده فيقضي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه) وأما عدم  
 الوجوب فلما مر مرارا (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لان الكل ملكه (فله أن يتصرف فيه) كما يشاء  
 (وله العفو عنه لانه فضل ولا يرد الخلف في الوعد نقصا) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث (الثاني  
 اجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار ابد الابتنى قطع عذابهم) سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر  
 في معجزة الانبياء ولم يمتدوا واعلموا بنوهم وعاندوا وتكاسلوا (وأنا نكره) أي تخليدكم في النار (طائفة)  
 خارجة عن الملة الاسلامية (لوجوه الاول أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية) في العدة والمدة (فلا بد  
 من قناتها) واذا خفيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة ولم يبق احساس فلا يتصور عذاب  
 وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة (الجواب منع تنهاها وقدم) فساد ما تمسك به  
 في اثبات ذلك التناهي (الثاني) من تلك الوجوه (دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل  
 الجواب هذا بناء على) اعتبار (شرط البنية واعتماد المزاج) في الحياة (و) نحن (لا نقول به بل هي)  
 أي الحياة (بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق في الحى قوة لا يحرب معها بنيتها بالنار)  
 مع كونه متأديا بها (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأدي بها (وهو حيوان مأواه النار الثالث) منها (النار  
 يجب افنائها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهي) الحال (بالآخرة الى عدمها) لكونها متناهية  
 (و) حينئذ (تفتت الاجزاء) التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب  
 (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو باقناء الله تعالى) اياها بقدرته وقد لا يفتنيها  
 (او يفتنيها ويخلق بدلها مثلها) فلا تفتت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ) عبد الله بن الحسن



(العنبري هذا) الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو (في حق) (الكافر المعاند) والمقصر (واما المبالغ في اجتهاده اذ لم يمتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فعذور) وعذابه منقطع (وكيف يكلف) مثل هذا الشخص (بما ليس في وسعه) من تصديق النبي (و) كيف (بعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (يبتل ذلك) بل تقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (اذ يعلم قطعاً ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتد به كمن بعد بديل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام) فلم يمتدوا الى حقيقته (ولم يتقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والعنبري \* المبحث (الثالث) غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيراً هو ايمانه (فاما ان يكون ذلك) اي رؤيته للغير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها \* (المقصد السابع في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومناقاة الثواب) واستحقاقه (احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة) والخواارج ايضا (بمعصية) اي بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ابدا ولا يخفى فساد) لانه الغناء للطاعات بالكيفية ومناف للعومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الامدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اصابه بفضله وان عاقبه بعبده بل له اثمائة المعاصي وعقاب المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعم ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفوا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان يتقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات برمتها من غير ان يتقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطارئ من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد على هذا يحمل قوله (وقال الجبائي تحبط من الطاعات) اي السابقة (بقدر المعاصي) الطارئة من غير ان يتقص من المعاصي شيء اصلاً (فان بقي له) من تلك الطاعات (زائد) على قدر المعاصي (اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطل الطاعات بالمعاصي) اي ابطل قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارئة (اولى من العكس) لانه ابطل احد المتساويين بالآخر (بل العكس) ههنا (اولى لما مر) من ان الحسنة تجزي بعشر امثالها والسبئية لا تجزي الا بمثلها (وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايها راجح احبط الآخر) ويتحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذ قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر (ولما بطلنا الاصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها (ثم نقول اهم) اي للشمسية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو ابطل الآخر فاما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا (اولا) معا (بل بعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكثر) الآخر (عليه فيغلبه وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لا يكون قاصرا عنها (اذا صار مغلوبا) وقد يجاب بأن كل واحد



من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه  
فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحد في المزاج ايضا \* (تذنب قد اتفق المعتزلة) اي الجبايان  
واتباعهما (على انه لا يتساوى الثواب والعقاب) اي لا يتساوى الطاعات والازلات (والانساقط) اذ  
لا يجوز بقاؤهما معا من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط  
احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذ انساقط معا (فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال فعند  
الجباين عقلا) لان ابطال كل منهما للآخر اماما او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند  
ابيهما) ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز  
العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل  
واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر انما استحقاقه (للاجماع على ان لا خروج)  
لله مكلف (عن-ما) بل كل مكلف امامن اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احدهما ولا  
يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجباين واتباعهما لما  
ساقف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحيث قد فاحباط المعصية  
للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى (والجواب لم لا يجوز) على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي  
(ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح) فان الحسنه تجزى بعشر امثالها والسبئة لا تجزى الا بمثلها  
(و) ايضا على تقدير التساوي والتساقط مع الا يلزم خلق المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل)  
بالثواب عندنا (ويجوز) ايضا (ان لا يثاب ولا يعاقب و) لا يكون من اهل الجنة ولا النار بل (يكون) اي  
من استوت طاعته ومعاصيه (من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) ايضا (ان يجمع له  
بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحة) من جهة اخرى (و) يدوم له (الله  
ولذته) كذلك لا يحصل له احد هما في حياته الدنيا ولا نسلم ان الخلود معتبر في حقيقة الثواب والعقاب  
\* (المقصود الثامن في ان الله يعفو عن الكبائر الاجماع) منعقد (على انه) تعالى (عفو) وان عفو ليس  
في حق الكافر بل في حق المؤمنين (وقالت المعتزلة) هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها)  
وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو  
عن بعض الكبائر مطلقا ويذهب ببعضها الا انه لا علم لنا الا ان بشئ من هذين البعضين بعينه وقال كثير  
منهم لا تقطع بعفو عن الكبائر بالتوبة بل تجوز (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الاول ان لعفو  
من لا يذهب على الذنب مع استحقاقه) اي استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعني المعتزلة (به) اي بذلك  
الاستحقاق (في غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر  
قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه (الثاني الايات الدالة عليه) اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة  
(نحو قوله وبة فرمادون ذلك لمن يشاء) فان ما عدا السر لا داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة  
لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما تقي عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام  
عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعا) فانه عام لكل فلا يخرج  
عنه الا ما اجمع عليه (و) قوله (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) والتقرير ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك  
من الايات العديدة \* (المقصود التاسع في شفاععة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم  
اجمع الامة على) ثبوت (اصل الشفاععة) المقبولة له عليه السلام (و) لكن (هي عندنا لاهل السكائر  
من الامة) في اسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي) فانه حديث  
صحيح (وقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة)  
السابقة وهي ذكر الذنب ومبأتيك في بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة)  
لذنب المؤمن (شفاعة) له في اسقاط عقابه عنه (وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب



لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام  
 في شفاعته النبي وغيره الجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوم معينين هم اليهود (فلا يلزم ان  
 لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الازمان) ايضا (لانه لوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه  
 (فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية  
 وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما ورد  
 شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد  
 ان تكون عامة في الاشخاص والافوات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون خاصة فيهما لاننا لا ثبت  
 الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا وأما الاجوبة  
 المفصلة فذكر في التفسير الكبير \* (المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان \* الاول في حقيقتها وهي)  
 في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعاس ليرجعوا الى  
 الطاعة والانقياد وفي الشرع (الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها  
 اذا قدر عليها فقولنا) الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون  
 معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا (من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر  
 لما فيه من الصداع وزف اعتل) اي خسته وطيشه (والاخلال بالمال والعرض لم يكن تابا) شرعا  
 (وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير) لما ذكر اولاً وذلك (لان التادم على الامر لا يكون الا  
 كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعترض عليه بأن التادم على فعل في الماضي قد يريده  
 في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو  
 أن يكون مع العزم على عدم العود أبدا ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك  
 العزم كما لا يخفى (وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) اليه  
 (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد  
 من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور عن قدر على ذلك الفعل  
 وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور من سلب قدرته  
 وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيه تصور ذلك العزم من المسلوب  
 ايضا ويؤيد ما قررناه قول الامام في حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل احترازا  
 عما اذا زنى ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه  
 لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صححت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم  
 الرافعي اذا جب لا تصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف  
 فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جاز ما بهجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول  
 المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل والا فكيف ينافيه ما صرح به من أن توبة  
 المحبوب صحيحة عند غير أبي هاشم فتدبر \* البحث (الثاني في احكامها \* الاول الزاني المحبوب) اي الذي  
 زنى ثم جب (اذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه ابو  
 هاشم) وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذا القدرة له على الفعل فيه  
 (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة (والماخذ) في هذين القولين (واضح)  
 كما ذكرناه (الثاني) من تلك الاحكام (ان قلنا لا يقبل) ندم المحبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض  
 مخيف فهل يقبل) ذلك منه (لوجود التوبة ام لا) يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه  
 فيكون (كالايمان عند اليأس) وظهور ما يلجئ اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف  
 في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الامام في من الاجماع على القبول كما مر (الثالث) منها (شرط المعتزلة



فيها) أي في التوبة (أمور ثلاثة) أقوالها (رد المظالم) فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج  
 عن تلك المظلمة (و) ثانيها (أن لا يعاود ذلك الذنب) الذي تاب عنه أي ذنب كان (و) ثالثها (أن يستديم  
 الندم) على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات (وهي عندنا غير واجبة فيها) أي في صحة التوبة  
 (أما رد المظالم) والخروج عنها برذل المال والاستبراء عنه أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه أن يلغى  
 الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر) قال الآمدي إذا أتى بالمظلمة  
 كالقتل والضرب مثلاً فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع  
 الامكان ليقبض منه ومن أتى بأحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الاتيان بالواجب  
 الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتى بأحداهما دون الأخرى (وأما أن لا يعاود أصلاً) إلى ما تاب عنه  
 (فلان الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يدوله والله مقلب القلوب) من حال إلى حال قال الآمدي  
 التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأني بها في وقت عدم المعصية  
 في وقت آخر بل غايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة أخرى عنه (وأما استدامته  
 للندم) في جميع الأزمنة (فلان) الندم إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لأن  
 (الشارع أقام الحكمي) أي الأمر الثابت حكماً (مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان) فان النائم مؤمن  
 بالاتفاق (ولما في التكليف بها) أي باستدامة الندم (من الحرج المنفي عن الدين) قال الآمدي يلزم  
 من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تأثراً  
 وأن تجب عليه إعادة التوبة وهو خلاف الإجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب  
 عليه تجديد التوبة خلافاً لبعض العلماء وذلك لا نعلم بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم بعد كفره  
 كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجتدون الإسلام ولا يؤمرون به فكذلك  
 المطال في كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة (أهم في التوبة الموقفة مثل أن لا  
 يذنب سنة و) في التوبة (المفصلة) نحو أن يتوب عن الزنادون شرب الخمر خلاف مبنى على أن الندم  
 إذا كان لكونه ذنباً عم الأوقات والذنوب) جميعاً إذ لا يجب عمومها إلهماً فذهب بعضهم إلى أنه  
 يجب العموم لأنه إذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر أو في وقت آخر ظهر أنه لم يندم  
 عليه لقبحه والاندم على قبايحه كالأشترائكها في العلة المقنضية للندم وندم أيضاً في جميع  
 الأوقات وإذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم إلى أنه لا يجب ذلك العموم  
 كما في الواجبات فانه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الأوقات دون بعضها ويكون المأني  
 به صحيحاً في نفسه بلا توقف على غيره مع أن العلة المقنضية للاتيان بالواجب هي ككون الفعل  
 حسناً واجباً فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الأفعال ويتفاوت أيضاً اقتضاؤها بحسب الأوقات  
 قلنا مراتب القبح أيضاً كذلك والاشاعة واقعة وهؤلاء في صحة التوبتين (لخمس أنهم أوجبوا  
 قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الماسد) فقالوا التوبة حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها  
 وقد عرفت بطلانه وأما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على  
 أنه الذي يتولى ذلك ويتقبله وأيسر لأحد سوا ذلك (سادس) اختلاف في ككون التوبة طاعة قال  
 الآمدي (الظاهر أن التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا إلى الله  
 جميعاً أيها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رحمة وإيذاناً بقبولها  
 ودفعاً للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تياسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً \*  
 المقصد \* الحادي عشر أحياء الموتي في قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق  
 كما هو حق عندنا واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الاكثر بعده) أي بعد الخلاف  
 وظهوره (وانكره) مطلقاً (ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة) وانكر الجبائي



وابنه والبلخي تسمية الملكين منكر او تكبر او قالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل  
 والتكبر انما هو تفرغ الملكين له (لنا) في اثبات ما هو حق عندنا (وجهان \* الاول قوله تعالى النار  
 يعرضون عليهم غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف) في هذه  
 الآية (عذاب القيامة عليه) أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء (فعلم انه غيره)  
 ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ما هو كذلك (ليس غير  
 عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت في حق الموتي (فهو هو وبه) أي بما ذكر من الآية (ذهب أبو  
 الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر إلى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا) واذ ثبت التعذيب ثبت  
 الاحياء والمسألة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما (واما ما ذهب اليه الصالحون من المعتزلة وابن جرير  
 الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك) التعذيب (على الموتي من غير احياء فخرج عن المعقول)  
 لان الجهاد لا حس له فكيف يصدر تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من أن الآلام تجتمع في  
 اجساد الموتي وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب  
 قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله \* الوجه (الثاني قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا  
 آمنا اثنتين واخيتنا اثنتين وما هو) أي وما المراد بالاثنتين والاحياء في هذه الآية (الا الامانة)  
 قبل منار القبور (ثم الاحياء في القبر ثم الامانة فيه) ايضا بعد مسألة منكر ونكير (ثم الاحياء للحشر) هذا  
 هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحياء من انهم عرفوا فيه ما قدرة الله  
 على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا أي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر  
 الاحياء في الدنيا لانهم لم يـ<sup>كـ</sup>ونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم إلى أن المراد  
 بالاثنتين ما ذكر وبلاحياء من الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية  
 وأما الحياة الثالثة اعني حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة إلى ذكرها على هذين التفسيرين ثبت الاحياء  
 في القبر (ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسألة والعذاب) ايضا فقد ثبت أن الكل حق وأما حمل  
 الامانة الاولى على خلقهم أمواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الامانة الظاهرة وحمل  
 الاحياء على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحينئذ لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه  
 بأن الامانة انما تكون بعد ساقية الحياة ولا حياة في اطوار النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرين  
 والمعتد هو قول الاكثرين (هذا واحد) الصحيحة (الدالة عليه) أي على عذاب القبر (اكثر من ان  
 تحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وان كان كل واحد منها من قبيل الاتحاد منها انه عليه السلام مر  
 بقبرين فقال انهما بعديان وما بعديان في كبير بل لان احدهما كان لا يستبرئ من البول وأما الثاني فكان  
 يمشي بالنميمة ومنها قوله استترهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ  
 لقد ضغطته الارض ضغطة اختافت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب  
 القبر إلى غير ذلك من الاحاديث المشتهرة بعضها على مسألة ما <sup>كـ</sup>ين ايضا وتسميتهما منكر ونكير  
 مأخوذة من اجماع الساف وأخبار مروية عن النبي عليه السلام (احتج المنكر بقوله تعالى  
 لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف  
 لاهل الجنة والضمير في فيه الجنة أي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت ولا يتقطع نعيمهم) كما  
 انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على اتقاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول  
 الجنة وأما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيده لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالجمال  
<sup>كـ</sup>أنه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة  
 فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة) وان كانت الصيغة  
 صيغة الواحد (نحو ان الانسان لثي خسر وليس فيها ثني تعدد الموت) لان الجنس يتناول المتعدد



ايضا (فهذا) الذي ذكره من الآية وأجبتنا عنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين) ثم اتهم  
بعدم المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التي تمسكت بها (اذا لم تكن مخالفة للمعقول) فانهما  
على تقدير مخالفتها يابى يجب تأويلها وصرافها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها (ودليل  
مخالفتها للمعقول انما نرى شخصا يصاب ويقتل مصلوبا الى ان تذهب اجزائه ولا نشاهد فيه  
احياء ولا مسألة والقول به مامع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وابلغ منه من اكلته السباع  
والطيور وتفرقت اجزائه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق) حتى تفتت (وذرى اجزائه)  
المتفتتة (في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودورا فاننا نعلم عدم احياؤه ومسائلته وعذابه ضرورة  
وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقالوا) اى القاضى واتباعه (في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء  
والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكينة) فانه حتى مع اننا لا نشاهد حياته (وكما في رؤية النبي  
جبريل عليه السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لا بعد في ردة الحياة الى  
بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسألة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا (واما الصورة  
الاعرجى) بمعنى ما يشمل الثانية والثالثة اذ هما من واحد (فان ذلك) اى القسطنطينيا (مبنى على  
اشراط البنية) في الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلا بعد في أن أعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة  
(او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممنوعة في مقدور الله تعالى) كما سلف  
تقريره \* (المقصد \* الثاني عشر في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب  
وقراءة الكتب والخوض في المورود وشهادة الاعضاء) كلها (حق) بل انما اويل عندنا كثر الامة (والعمدة  
في اثباتها) انما في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع  
عليه المسلمون قبل ظهور المحالف ونطق به الكتاب بخوفه فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوههم  
انهم مسؤولون وقوله ولو زن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فقد ثبت  
بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو قريب من الحساب (وقوله فسوف  
يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة  
على ثبوت الحساب (وقوله فاما من اتى كتابه بينه وقوله اقرأ كتابك) فقد ثبت بهما قراءة الكتب  
(وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) فتحقق به شهادة الاعضاء  
(وقوله انا اعطيناك الكوثر) فانه يدل على الخوض (مع قوله) عليه السلام بهى انه نطق بما ذكرناه  
الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام (لا صحابه وقد قالوا له ايس نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط  
او على الميزان او على الخوض وكتب الاحاديث طائفة) اى عنته جدا (بذلك) الذي ادعينا كونه حقا  
(بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للنصف فيه اشتباه (واعلم أن الصراط جسر محدود على ظهر  
جهنم بغير عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه  
نفيها واثنائها) فنقام نارة وابته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتز الى جوازه دون الحكم بوقوعه  
(قالوا) اى المنكرون (من ابته) بالمعنى المذكور (وصفه باه ادق من الشعور حدث من غرار السيف)  
اى حده (كما ورد به الحديث و) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلا (العبور عليه وان امكن)  
العبور لم يمكن الامع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة) وحينئذ وجب  
أن يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليه (الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه  
ويسهل على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه  
أن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالخواد ومنهم  
من تجوز رجلاه وتعلق يده ومنهم من يجز على وجهه وأما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم)  
الا أن منهم من حاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتز قالوا يجب سجل



ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلا  
 لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك (لأن الأعمال اعراض) قد عدت فلا يمكن اعادة ثباتها (وان أمكن  
 اعادة ثباتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف) الاعراض (بالخفة والنقل) بل هما مختصان بالجواهر (وابضا  
 فالوزن لعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه فيكون فيجاء تنزه عنه الرب تعالى  
 والجواب أنه ورد في الحديث) حين سئل النبي عليه السلام كيف توزن الأعمال (ان كتب الأعمال)  
 وصفها (هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقياس العقلي) فبالافائدة فيه (قد مر مرارا \*  
 المرصد الثالث \* في الاسماء) الشرعية المستعملة في اصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر  
 والمعتزلة يسمونها أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين اللفاظ المستعملة في الأفعال الفرعية  
 (والاحكام) من أن الإيمان هل يزيد ويتقص أو لا ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أو لا  
 (وفيه مقاصد \* المقصد \* الأول في حقيقة الإيمان اعلم أن الإيمان في اللغة) هو (التصديق)  
 مطلقا (قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق) فيما حدثنا الله (وقال  
 عليه السلام الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله أي تصدق) ويقال فلان يؤمن بكذا أي  
 يصدق به ويعترف به (واما في الشرع وهو متعلق بما ذكرنا من الاحكام) يعني الثواب على التقاصيل  
 المذكورة (فهو عندنا) يعني أتباع الشيخ أبي الحسن (وعليه أكثر الأئمة كالتقاضي والاستاذ) ووافقهم  
 على ذلك الصالحين وابن الراوندي من المعتزلة (التصديق للرسول فيما علم بحجته به ضرورة تفصيل  
 فيما علم تفصيلا واجالا فيما علم اجمالا) فهو في الشرع تصديق خاص (وقيل) الإيمان (هو المعرفة فقوم  
 بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله وبما جاءت به الرسل) اجمالا وهو منقول عن بعض  
 الفقهاء (وقلت الكرامية هو كل ما شهدا وقالت طائفة) هو (التصديق مع الكامتين ويرى هذا عن  
 أبي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الجوارح والعلاف وعبد الجبار إلى أنه  
 الطاعات) بأسرها (فرضا) كانت (او فلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية إلى انه الطاعات  
 المفترضة) من الأفعال والتروك (دون النوافل وقال السلف) أي بعضهم كابن مجاهد (واصحاب الأثر)  
 أي المحسنون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق بالجنان وقرار باللسان  
 وعمل بالاركان ووجه الضبط) في هذه المذاهب الثمانية (ان الإيمان) لا يخرج بإجماع المسلمين (عن فعل  
 القلب و) فعل (الجوارح فهو) حينئذ (اما فعل القلب فقط وهو المعرفة) على الوجهين (او التصديق)  
 المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان) أي فعله (وهو الكتمان او غيره) أي غير فعل اللسان  
 (وهو العمل بالطاعات) المطلقة او المفترضة (واما فعل القلب والجوارح معا والجوارح اما اللسان)  
 وحده (او سائر الجوارح) أي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها (لنا) على ما هو المختار عندنا  
 (وجوه \* الأول الآيات الدالة على محمية القلب للإيمان نحو أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ولما  
 يدخل الإيمان في قلوبكم وقلوبهم مطمئن بالإيمان ومنه) أي ومما يدل على محمية القلب للإيمان  
 (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها في أكنة فأنها واردة على سبيل البيان لا امتناع  
 الإيمان منهم (ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لا سامة وقد  
 قتل من قال لا اله الا الله هلا شفت قلبه) وإذا ثبت انه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق  
 الذي من ضرورته المعرفة وذلك لأن الشارع انما يخاطب العرب بلفظهم ليفهموا ما هو المقصود  
 بالخطاب فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغييره  
 بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والركعة وامثالهما ولا شتر اشتها نطأ ثره بل كان هو بذلك أولى \*  
 (الثاني جاء الإيمان مقر ونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات  
 فدل على التغاير) وعلى أن العمل ليس داخل فيه لأن الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله \*



(الثالث انه) اي الايمان (قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فثبت الايمان مع وجود القتال (ومنه) اي وعماديل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح (مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والالام يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم أن الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت أن الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركباً منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان قيل فلم لا يجعلونه التصديق باللسان) يريد أنكم اذا اثبتتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية (فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملًا) او فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقاً) بحسب اللغة (قطعا) فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالة على معناها) واياما كان (فيجب اجزء بعلم العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبي) فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني (ويؤيده) اي يؤيد أن الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية) فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم أن المراد به التصديق القلبي دون اللساني (احتج الكرامية بأنه نواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما لا يستفسرون عن علمه) وتصديقه القلبي (وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين) فعلمنا أنه الايمان بلا علم ولا عمل (الجواب معارضته بالاجماع على ان المساق كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (ومعارضته) بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا (حله بأن يقال (لا نزاع في أنه) اي التصديق اللساني (يسمى ايمانا لغة) لدلالته على التصديق القلبي (و) لافي (أنه يترتب عليه) في الشرع (احكام الايمان ظاهرا) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلاسترة فينطبق به الاحكام الدينيوية (ونما النزاع فيما بينه وبين الله) اي النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية (ثم نقول) لهم (يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتسليم بالكلمتين فغنه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (أن يكون كافرا وهو خلاف الاجماع) احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم \* القسم الاول اربعة \* الاول فعمل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وذلك دين القيمة) اذ لا يخفى أن لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي امرتم به دين الله القيمة ففعل الواجبات هو الدين (واما أن الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام \* واما أن الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبعثه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ولا يستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فاجر جئنا من كان فيها الآية) يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب أن يقتدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحدد الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) في تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات (لانه واحد مذكور فلا يصلح) أن يكون (اشارة الى الكثير والمؤنث) فان أكثر المذكورات مؤنث (وهو) اي جعله اشارة الى الاخلاص (اولى من تقدير اذى ذكرتم) والظاهر



المطابق لنهاية القول أن يقال من تقدير الذي أمرتم به أو الذي ذكر (أذفيه) أي في كونه إشارة  
إلى الإخلاص (تقرير اللغة) على أصلها وفي كونه إشارة إلى المذكور مطلقا خراجها عنه (هذا  
كما مضى (و) أما المقدمة (الثالثة) وهي أن الإسلام هو الإيمان فهي (اتمام نصي) وتثبت بالدليل الأول  
(لو كان الإيمان ديناً غير الإسلام) لأن الآية انما دلت على أن كل دين مغاير للإسلام فإنه غير مقبول  
لا على أن كل شيء مغاير له غير مقبول فالإيمان بين الإسلام والإيمان انما ثبت بهذه الآية اذا ثبت كون  
الإيمان ديناً (وفيه مصادرة لا تخفى) لأن كون الإيمان ديناً أي عمل الجوارح الذي هو الإسلام في قوة  
كونه عين الإسلام فاثبات الثاني بالأول يكون دوراً من قبيل اخذ المطلوب في إثباته ولو اقتصر على منع  
كونه ديناً اذ هو في قوة قول المسئلة أعني كون الإيمان عمل الجوارح لكان أولى وأما قضية الاستثناء فإنها  
تدل على تصديق المسلم والمؤمن دون الإسلام والإيمان الأيرى أن الضاحك يصدق على الباكي  
ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلاً عن الاتحاد (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع  
إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس) وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعاً لتوهم إضاعة صلوات  
كانت إليه (قلنا بل التصديق بها) أي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها إلى بيت  
المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الأصلي  
وان سلم أن المراد الصلاة جاز أن يكون مجازاً وهو أولى من النقل الذي هو مذهبكم (الثالث قاطع  
الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنى داخل في الإيمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن (لأنه يحزى) يوم  
القيامة (لقوله تعالى فيهم ولهم) في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون أي (ولهم في الآخرة عذاب  
النار) فالله كور في الكتاب معنى القرآن لا تنظمه (مع قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق والتقرير  
(ربنا انتك من تدخل النار فقد أخرجنا) فان هذين القولين معايدلان على أن قاطع الطريق يحزى  
يوم القيامة (والمؤمن لا يحزى) في ذلك اليوم (لقوله تعالى يوم لا يحزى الله النبي والذين آمنوا معه  
قلنا) عدم الأخزاء لا يعم المؤمنين جميعاً بل (هو مخصوص بالصحاب) كما يدل عليه لفظ معه (ولا قاطع  
طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز أن يكون الموصول مع صلاته مبتدأ خبره  
نورهم يسعى بين أيديهم وحينئذ جاز ايضاً أن يكون المؤمن محزى في يوم القيامة بادخاله في النار  
وان كان ما له الخروج منها (الرابع) نحو قوله عليه السلام لا رزني الزاني وهو مؤمن لا إيمان  
لن لا أمانه له قلنا مبالغة) على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الإيمان ولا  
تجاءر معه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي (ثم انما) أي الأحاديث  
الدالة على اعتبار الأعمال كترك الزنا مثلاً في الإيمان (معارضة بالأحاديث الدالة على أنه) أي مرتكب  
الزنا مثلاً (مؤمن) وأنه يدخل الجنة حتى قال (النبي عليه السلام) (لا يذرمها بالغ في السؤال عنه وان  
زنى وان سرق على رغم انف أبي ذر) انقسم الثاني من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان  
مذهب الخصم وهي ثلاثة \* الأول لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدقاً  
كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وأنه خلاف الإجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي  
لأنه حقيقة فيه) وان أمكن أن يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات (بل لأن الشارع يعطي  
الحكمي حكم المحقق والال) أي وان لم يكن الأمر كما ذكرناه (ورد عليهم مثله في الأعمال) فان النائم  
والغافل ليسا في الأعمال المعبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلصين إلا بالثبوت الحكمي كالمحقق (الثاني  
من صدق) بما جاء به النبي (و) مع ذلك (سجد للشمس يفتي أن يكون مؤمناً والإجماع على خلافه  
قلنا هو دليل عدم التصديق) أي سجوده لها يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر  
فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان (حتى لو علم أنه لم  
يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية) بل سجد لها وقطبه مطعوناً بالتصديق (لم يحكم بكفره



فيما بينه وبين الله) وان اجري عليه حكم الكفر في الظاهر (الثالث) قوله تعالى (وما يؤمن اكثرهم  
 بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك (والتصديق بجميع ما جاء به الرسول  
 لا يجتمع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به) فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق (فلنا ذلك)  
 الذي ذكرتموه (مشارك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا) وفعل الواجبات لا يتنافيه فلا يكون  
 ايمانا (ثم) نقول في حله (ان الايمان المعتدى بالبلاء هو التصديق) ولم يقصد به في الآية التصديق  
 بجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله (والتصديق بالله لا يتنافى الشرك اذ لعله يوجد  
 وصفاته) الحقيقية (لا بالتوحيد) الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق  
 مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيد ابامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور  
 في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد  
 بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايان الذي لا يجتمع الشرك وجب ان يكون مغايرا  
 للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد يجتمع الشرك والايمان لا يجتمع  
 فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لاعلى ما في الكتاب  
 (احتج الآخرون) القاثلون بان الايمان فعل الطاعات بأسرها والقاثلون بأنه مركب من التصديق  
 والاقرار والعمل جميعا (بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها  
 امطة الاذى عن الطريق \* الجواب ان المراد شعب الايمان قطع الانفس الايمان فان امطة الاذى  
 عن الطريق ليس داخل في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع) فلا بد في الحديث  
 من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القاثلين بان الايمان هو المعرفة والتصديق مع الاقرار  
 (المقصد \* الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص انبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي  
 وكثير من المتكلمين هو) بحث لنظي لانه (فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلها لان  
 الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت) لا بحسب ذاته (لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو)  
 اي احتماله (ولو بأبعد وجه يتنافى اليقين) فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة  
 محيي الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والالم يكن جميعا (وان قلنا هو الاعمال)  
 اما وحدها او مع التصديق (فيقبلها وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان  
 بوجهين) اي بحسب الذات وبحسب المتعلق (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات  
 النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون الا (لاحتمال النقيض  
 قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك) الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض  
 (ثم ذلك) الذي ذكرتموه (يقضي ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا واقول)  
 اي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة واقول (ابراهيم عليه السلام وان كان  
 ليطمئن قلبي) فانه يدل على قبول التصديق اليقيني لازيادة كما سلف تقريره (والظاهر ان الظن الغالب  
 الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر  
 العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا ما (الثاني)  
 من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق ان يقال (التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء  
 من الايمان يناب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال) يعني ان افراد ما جاء به متعددة وداخله في التصديق  
 الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصديق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل  
 وجرأ من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان (والنصوص) كقوله  
 قوله تعالى واذا نلت عليهم آياته زادتهم ايمانا (دالة على قبولها) اي قبول الايمان لازيادة والنقصان  
 بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لها بالوجه الاول (\* المقصد \* الثالث



في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم بحجته به ضرورة  
 فان قيل فساد الزنار ولا بس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل  
 اجماعا (قلنا جعلنا الشيء) الصادر عنه باختياره (علامة للتكذيب في حكمنا عليه بذلك) اي بكونه  
 كافرا غير مصدق ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقة لم يحكم بكفره فيما بينه  
 وبين الله كما مر في عبود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا كفارا لا مؤمنين  
 وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكمنا علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يجعل  
 ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد (وهو) اي الكفر (عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان) كما هو عندنا  
 مقابل ما فسرناه به فن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بآله وبطلانه ظاهر ومن قال  
 الايمان هو الطاعات كالحوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا (فقالت  
 الحوارج كل معصية كفر وقد أبطلناه وقالت المعتزلة المعاصي) اقسام (ثلاثة اذ منها ما يدل  
 على الجهل بالله ووحده وما يجوز عليه وما لا يجوز) الجهل (برسالة رسوله كالقاء الخفاف  
 في القادورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستخفاف به (فهو كفر ومنها  
 ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه (الى منزلة بين المنزلتين) اي الكفر والايمان  
 على معنى انه (لا يحكم على صاحبها بالكفر لاسر) ما اتصف به من (اعماله) الصالحة (ولا بالايمان لايها  
 عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (وبعبارة) اي عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة (بالجائر)  
 كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واقول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن  
 عطاء وعمرو بن عبيد (ومنها ما لا يخرج) اي قسم لا يخرج (ككشف العورة والسف ويسي  
 بالصغار) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان (وسنزيده) اي نزيد ما ذكرناه في هذا  
 المقصد من قول الحوارج والمعتزلة (بيان في المقصد الذي يتلوه \* تذييل في تفصيل الكفار) فنقول  
 (الانسان امام معترف بنبوته محمد صلى الله عليه وسلم اولا والثاني امام معترف بالنبوة في الجملة  
 وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالجوس (واما غير معترف بها) اصلا (وهو امام معترف بالقادر المختار  
 وهم البراهمة اولا وهم الدهرية) على اختلاف اصنافهم (ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم  
 اما عن عناد) وعذابه مخلد اجماعا (واما عن اجتهاد) بلا نصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور  
 وعذابه غير مخلد وقد عرفت أنه مخالف لاجماع من قبلهما (والاول هو) (المعترف بنبوته عليه السلام  
 اما مخطئ في اصل) من المسائل الاصولية (وسنبين) في المقصد الخامس (انه ليس بكافرا ولا) يكون  
 مخطئا في عقائده المتعلقة باصول الدين (وهو اما) أن يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج بانفاق  
 او عن تقليد وقد اختلف فيه فن قال انه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدي (فلان النبي صلى الله عليه  
 وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج) به (فلان التصديق بالنبوة  
 يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه) اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده)  
 في ذات الله تعالى وصفاته وافعاله فن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها (وان لم  
 يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها) فان ذلك ليس شرطيا في العلم والخروج عن التقليد فن لم  
 يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقادا محضالم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا  
 ولعل الاكثرين الذين حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة  
 الاعرابي لامن المقلدين تقليدا محضا \* (المقصد الرابع في أن مرتكب الكبيرة من اهل الصلاة)  
 اي من اهل القبلة (مؤمن وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة الايمان وغرضنا هنا ذكر مذهب  
 المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الحوارج الى أنه كافر والحسن البصري الى أنه منافق  
 والمعتزلة الى أنه لا مؤمن ولا كافر \* حجة الحوارج وجوه \* الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله



فأولئك هم الكافرون) فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق  
 وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم  
 بما انزل الله (فلما) الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس فتحمل العموم والخصوص فنقول (المراد  
 من لم يحكم بشي مما انزل الله اصلا) ولا نزاع في كونه كافرا (او) نقول المراد بما انزل الله (هو التوراة بقريته  
 ما قبله وهو انما انزلنا التوراة الآية واشتد عليه تعبدنا بالحكم بما افيتخص اليهود) فيلزم أن يكونوا  
 كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه \* (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وهل  
 يجازي الا الكفور) فانه يدل على أن كل من يجازي فهو كافر وصاحب الكبيرة من يجازي لقوله ومن  
 يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا (فلما) هو (متروك الطاهر) لان طاهره حصر الجزاء  
 في الكفور وهو متروك قطعاً (اذ يجازي غير الكفور وهو المذاب) لان الجزاء بعم الثواب والعقاب (و) ايضا  
 ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى اليوم تجزي كل نفس بما كسبت) فوجب حمل الآية على جزاء  
 مخصوص بالكافر كيدل عليه سياق الآية أعني قوله ذلك جزئناهم بما كفروا فالعنى وهل يجازي  
 ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز أن يجازي جزاء مغايراً لما يختص بالكافر \* (الثالث  
 قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) اي لم يحج (فان الله غني عن العالمين) فقد جعل ترك الحج كفراً  
 (فلما المراد من مجد وجوبه) ولا شك في كفره \* (الرابع) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحى  
 اليك ان العذاب على من كذب وتولى) فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك  
 أن الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد (فلما) هو ايضاً (متروك الطاهر) ومخصوص (للا تفاق  
 على عذاب شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لا يكذبون  
 الله تعالى (وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب \* الخامس) قوله تعالى  
 فأنذر تكلم ناراً تطفى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى) فانه يدل على أن كل من يصلي النار  
 فهو كافر (وللفاسق) اي مرتكب الكبيرة (يصلاها) اي النار لا يات العلة الموعدة بدخولها (فلما  
 اهل ذلك بارخاصة) يعني أن الضمير في يصلاها عائد الى نار متكرة فلهل تنكيرها لا واحدة النوعية  
 فتكون ناراً مخصوصة لا يصلاها الا الكافر \* (السادس) قوله تعالى في حق من خفت موازينه ألم تكن  
 آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون) حيث نقول (الفاسق ممن خفت موازينه) لقلة حسنانه وكل  
 من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (فلما بل ثقافت) موازين الفاسق  
 (بالايمان) ولا يدرج فيمن خفت موازينه \* (السابع) قوله (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فأما الذين  
 اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم (والفاسق ممن وجهه مسود) بالعصية فيكون كافراً (فلما لا نسلم  
 أن كل فاسق كذلك) اي مسود الوجه يوم القيامة فان الآية لا تقتضي ذلك (بل هي واردة في بعض  
 الكفار) الذين كفروا بعد ايمانهم (لقوله اكفرتم بعد ايمانكم \* الثامن) أنه اي مرتكب الكبيرة (من اصحاب  
 المشأمة وقال تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشأمة) فدل على أن كل من كان من اصحاب  
 المشأمة فهو كافر (فلما هو) اي ما ذكرتم من معنى الآية (من باب ايهام العكس) فانه يدل على أن كل  
 من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كلياً كما توهمتموه (و) ايضاً (ينقض) استدلالكم  
 بهذه الآية (بالزاني والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فانهما من اصحاب المشأمة (مع عدم  
 تكذيبهما \* التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وانه يقتضي حصر المبتداء  
 في الخبر) والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتداء فيصدق حيث تد أن كل فاسق كافر (فلما  
 الحصر الذي ذكرتموه) (ممنوع) كونه مستفاداً من الآية (لان الكافر ابتداء كذلك) اي فاسق لغة  
 وان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطارئ على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقاً فيمن كفر  
 بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل \* (العاشر) قوله تعالى (انه لا يأس من روح الله الا القوم



الكافرون والفساق آيس من روح الله) اى ثوابه (قلنا) كونه آيسا (ممتوع للرجاء) الحاصل له بسبب ايمانه \* (الحادى عشر) قوله تعالى (انك من تدخل النار فقد اخرجته مع قوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) وتقريره ان الفاسق يدخل النار لآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكل مخزى كافر للآية الثانية (قلنا المفرد المحلى بلام) وهو الخزى ههنا (لا عموم له) عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا فى الكافر (اد) نقول (المراد به) على تقدير عموم (الخزى الكامل) يلزم حينئذ انحصار افراد الخزى مطلقا فيه \* (الثانى عشر) قوله تعالى (واما من اوتى كتابه بشماله) فيقول باليتى لم اوت كتابه (الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم) والفساق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لآلث هنالك فيكون كافرا (قلنا ذكر قسمين) من الناس فى ذلك اليوم اعنى من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله (لا يدل على عدم) القسم (الثالث) اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس فى نظم التنزيل ما يشافى ذلك (مع أن التخصيص ظاهر) اى ان سائبا الانحصار فى القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به فلا يندرجون فى قوله انه كان لا يؤمن \* (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره وعلى نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (الا لعنة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله ويغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون (قلنا يلزم) مما ذكرتم (تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى انى ظلمت نفسى وقال يونس انى كنت من الظالمين وحده ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصوصة فلا يلزم تكفير كل ظالم \* (الرابع عشر) قوله تعالى (واما الذين فسقوا فآواهم النار الآتية) وتامها كلما ارادوا أن يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فانه يدل على أن كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله (واما الذين فسقوا باقيا على عموم الطاهر لانه) يقتضى أن كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعاً \* الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر الى قوله (وكأنكم كذب يوم الدين) ثبت بذلك أن كل مجرم داخل فى النار كافر ولا شبهة فى أن الفاسق مجرم يدخل النار (قلنا قدمنا جوابه) وهو أن الآية متروكة الطاهر والالزام كون كل مجرم مكذبا يوم القيامة وهو باطل قطعاً \* (السادس عشر) قوله تعالى وسبق الذين كفروا الى قوله وسبق الذين اقروا) اذ يعلم منه أن الانسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار (و) الجواب عنه (قدمتم له) وهو أن ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث \* (السابع عشر) قوله عليه السلام من ترك صلاة محمد فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليفت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا لا احد لا تعارض الاجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين \* (الثامن عشر) ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما ولاية الله ايمان فعداوته كفر قلنا لان سلم عدم الواسطة بين كل ضدّين) فان السواد والبيض متضادان وبينهما واسطة فجواز أن يكون بين ولايته وعداوته واسطة (اخرج من زعم أنه) اى مرتكب الكبيرة (منافق بوجهين \* الاول) نقلى وهو \* (قوله عليه السلام آية المفاق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الطاهر لان من وعد غيره أن يخلف عليه خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج) بذلك (عن الايمان الى النفاق اجماعا) وقبل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت معاملة لشخص كانت علامة لنفاقه وأما بدون كونها ملكة فلا الا ترى أن اخوة يوسف وعدوا اباهم أن يحفظوه فأخلفوا واتهم اباهم فخانوا وكذبوا فى قوالهم فأكله الذئب وما كانوا منافقين اتفقا على أن العلامة الدالة على شئ قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها \* (الثانى) عقلى وهو (أن من اعتقد من العقلاء) ان فى هذا الجرحية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم أنه قاله



(لأن اعتقاد) وكذا الحال في ارتكاب الكبيرة (قلنا مضرّة الحجة عاجلة متحققة بخلاف عقاب الدين  
 لأنها آجلة) وغير متحققة (أذيجور النوبة والمغفوة فقرها احتجاج المعتزلة بوجهين \* الأول أن الفاسق  
 ليس مؤمناً مسلماً من أن الإيمان عبارة عن الطاعات (ولا كافراً بالاجماع لأنهم) أي الصحابة  
 ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه  
 ولا يحكمون برده ويدفونهم في مقابر المسلمين) مع إجماعهم على أن الكافر لا يعامل معه كذلك (وأيضاً  
 فيلزم) من كون الفاسق كافراً (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمي الزوج أياها بالزنا من غير لعان  
 وقضاء قاض لأنه إن صدق) الزوج (فهو كافر) بارتكاب الزنا (وإن كذب فهو كافر) بارتكاب  
 قذف المحصنة فكانت البيونة واقعة على التقديرين (قلنا هو مؤمن وقدم الكلام فيه) في بيان  
 حقيقة الإيمان \* (الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبد قيس) عمرو (إلى مذهبه وهو أن فسقه  
 معلوم) وفاقاً (وإيمانه مختلف فيه) أي الامة مجمعة على أن صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه  
 مؤمناً أو كافراً (فتنزل المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا قدم أنه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه  
 ممن قبله) من الامة (بل قد اجمع) قبله (على أنه) أي المكلف (أما مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق  
 للاجماع) المنعقد على الانحصار في ذلك القسمين (فيكون باطلاً) بلا اشتباه \* (المقصد \* الخامس  
 في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا) جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من  
 أهل القبلة (فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتابه مقالات الإسلاميين اختلاف المسلمين بعد نبينهم عليه  
 السلام في أشياء ضلل بعضهم بعضها وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم  
 ويعمهم فهذا مذهبهم وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا ردة شهادة أحد من أهل  
 الأهواء إلا الخطائية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتاب المتقي عن أبي  
 حنيفة رجة الله عليه أنه لم يكفر أحد من أهل القبلة وحكي أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي  
 وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل أبي الحسين فحاشوا فكفروا بالاصحاب) في أمور سيأتي تفصيلها  
 (فعارضه بعضهم بالمثل) فكفروهم في أمور أخرى يستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفاً لهم)  
 من أصحابنا ومن المعتزلة (وقال الأستاذ) أبو إسحاق (كل مخالف يكفر ناقصاً نحن نكفروه والافلاكي)  
 على ما هو المختار عندنا وهو أن لا تكفر أحد من أهل القبلة (إن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة  
 من كون الله تعالى عالماً بأمور عباده أو مجرد الفاعل العبد أو غير متخيز ولا في جهة ونحوها) ككونه مرتباً  
 أولاً (لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكمه بسلامة فيها ولا العجوبة ولا التبايعون  
 فعلم) أن صحة دين الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل (وإن الخطأ فيها ليس قادحاً  
 في حقيقة الإسلام) إذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية  
 اعتقادهم فيها ~~لكن~~ لم يجر حديث شئ منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلاً (فإن قيل إنه  
 عليه السلام عرف منهم ذلك) أي كونهم عالمين بها أجمالاً (فلم يبحث عنها) لذلك (كأن يبحث  
 عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهم) وما ذلك إلا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة  
 بأنه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل (قلنا) ما ذكرتموه (مكابرة) لانا نعلم  
 أن الأعراب الذين جاؤا إليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى عالم بالذات  
 وأنه مرتب في الدار الآخرة وأنه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وأنه قادر على أفعال العباد كلها  
 وأنه موجود لها بأمرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بهما علم فساد بالضرورة (و) أما العلم والقدرة  
 فهما (مما يتوقف عليه ثبوت نبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بها)  
 أي بالنبوة (دليلاً لا علم بهما) ولو أجمالاً فلذلك لم يبحث عنهما قال الإمام الرازي الأصول التي  
 يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة



فان من دخل يستأنس ورأى ازهاراً حادثة بعد أن لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسودت جميع  
 حياته الاحبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر  
 الى العلم بأن محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المفعول ~~المتكلم~~ على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة  
 المعجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول  
 فثبت أن اصول الاسلام جليلة وأن ادلتها مجله واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي  
 اختلف فيها فانها في الظهور والجلالة ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد في الكتاب والسنة  
 ما يتجمله المبتطل معارضاً لما يحجج به المحقق فيها وكل واحد منهما يدعى أن التأويل المطابق لمذهبه  
 اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم  
 (ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة وتفصل عنها) على سبيل التفصيل (وفيها بحث \* الاول  
 كبرت المعتزلة في امور \* الاول نفي الصفات لان حقيقة الذات موصوفة دائماً (بهذه الصفات)  
 الحكيمية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فكره) اى منكرات صافيهما (جاهل بالله والجاهل  
 بالله كافر قلنا الجاهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس احده من اهل القبلة يجهله كذلك فانهم  
 على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل به  
 (من بعض الوجوه لا يضركم) والالزم ~~تغير~~ غير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه  
 اى لو كان الجاهل بتفاصيل الصفات قادراً على الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه  
 من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها (الثاني) من تلك  
 الامور (انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولاً فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد  
 اما على عينه كالجبرية واما على مثله كالنفي وتابعه واما على اتبعه مطلقاً كالنظام ومتابعيه  
 (وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث اثبتوا له  
 شريكاً لا يقدرا احدهما على مقدور الآخر (واما ثانياً فلاجماع) المنعقد من الامة (على التضرع)  
 والابتهال (الى الله في أن يرزقهم الايمان) ويحجبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله  
 من اللطف ما ~~لا~~ من لوجوبه عليه) وأما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد  
 كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه (فلما المجوس) لم يكفروا بقوله ان الله لا يقدر  
 على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره) وهو قولهم يتناهى مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان  
 واحتياجه في دفعه الى الاستعانة باللائكة (و) ايضا (حرق الاجماع) مطلقاً (ليس بكفر)  
 بل حرق الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين (ثم) ان سلمنا أن حرق الاجماع الذي ذكرتموه  
 كفر قلنا ذلك الخطر ليس مذهبهم بل غاية انه لازم منه و (من يلزمه ~~الكفر~~ ولا يعلم به لم قائم  
 انه كافر \* الثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد)  
 فلا يفيد علماً (او المراد بالمخلوق) هو (المخلوق اى المتسرى) يقال خلق الافك واختلقه ومخلقه  
 اى اقتراه وهذا كفر بلا خلاف وانزاع في كونه مخلوقاً بمعنى أنه حادث \* (الرابع قد اجمع من قبلهم)  
 من الامة (على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وقد ورد في الحديث ايضا (وهم ينكرونه) حيث  
 يدعون أنه قد يشاء الله شيئاً ولا يكون وقد لا يشاء ويكون (قلنا نمنع الاجماع و) على تقدير ثبوته (نمنع  
 كون محالهم كافرين) كما عرفت \* (الخامس قولهم المعدوم شيء) اى ثابت مستقر في الازل (وانه تصريح  
 بمذهب اهل الهيولى سيما فاة الاحوال) الذين كانوا قبل ابي هاشم (لان ذاته عندهم وجوده)  
 يعنى أن نافي الاحوال يلزمه القول بأن ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت الذات عندهم حاصلة  
 في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ وجوده قديمة من غير استناد  
 الى فاعل اصلاً وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة (قلنا)



ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه (والالزام غير الالتزام والالزام غير القول به) كما مر عن قريب \*  
 (السادس انكاهم الرؤية وقد) دل القرآن على أن منكرها كافر لانه (قال تعالى بل هم بلقاء ربهم  
 كافرون قلنا اللقاء) حقيقة في الالتقاء والوصول الى عماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين  
 انه في الآية (محاذ فاعل المراد به لقاء ثواب الله) لارؤيته (فان المفسرين) كلهم (قالوا المراد به الوصول  
 الى دار الثواب \* الثاني) من تلك الابحاث (تكفير المعتزلة لاصحاب بأمور \* الاول انكار كون العبد  
 فاعلا لفعله لانه سبب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد) اي الطريق  
 الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعاله في حدوثها اليها فاذا لم يتحج  
 هي في حدوثها اليها لم يمكن القياس فالقول به سبب اثبات صانع العالم وهو ~~كفر~~ (قلنا) ليس  
 الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصرا في القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا في اثبات  
 الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها الى هذا القياس \* الثاني) من تلك الامور (نسبة فعل العبد  
 الى الله تعالى) لانه (يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز) حينئذ (اظهار المعجزة على يد الكاذب) اذ غاية أنه  
 فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي (وجاز) ايضا  
 (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعدته (وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا  
 قد اجبتنا عنه) بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها بحسن صدوره عنه ومن أن  
 اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان محكما صدوره عنه عقلا لانه معلوم اتقاؤه عادة كسائر العادات  
 الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة \* (الثالث اثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كسر  
 النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة او السبعة قلنا قد مر جوابه) في بحث القدم واشير اليه  
 في مباحث الصفات \* (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرا بالحدوثه قطعاً)  
 اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود مع ابل بعدم المتقدم عند وجود المتأخر (قلنا) ما ذكرتم (مشرك  
 الارام) لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم قد اتقت وماتت بكم به حروف  
 واصوات أخرى فانساه ليس كلام الله فقد زكم الكفر ايضا ولا مفر لكم (الا أن تقولوا ما نساه)  
 وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فقول) نحن (منه) فلا يلزمنا ايضا  
 \* (الثالث) من ابحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه \* الاول ان يحسمه جهل به وقد مر جوابه) وهو  
 أن الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضرك \* (الثاني انه عابد لغير الله) فيكون كافرا (كعابد الصنم قلنا)  
 ليس المجسم عابدا لغير الله (بل) هو (معتقد في الله الخالق الرزق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به  
 الشرع على تأويل ولم يوقله) فلا يلزم كفره (بخلاف عابد الصنم) فانه عابد لغير الله حقيقة \* (الثالث  
 لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك) الكفر (الا لانهم جعلوا لغير الله الها فلزم الشرك  
 وهؤلاء) المجسمة (كذلك) لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها (قلنا) ما ذكرتموه (ممنوع  
 والمستند ما تقدم) من أنه اعتد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل لغير الله الها حتى يكون مشركا (الرابع)  
 من تلك الابحاث (قد كفر الوافض والخوارج بوجوه \* الاول ان القدح في اكابر الصحابة) الذين  
 شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتركية والايان (تكذيب) للقرآن و (لرسول حيث اثبت عليهم  
 وعظمهم) فيكون ~~كفرا~~ (قلنا لا ثناء عليهم خاصة) اي لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة  
 بخصوصه وهو لا قد اعتقدوا أن من قد حوافيه ليس داخل في الثناء العلم الوارد فيه واليه اشارة قوله  
 (ولا هم داخلون فيه عندهم) فلا يكون قد حهم تكديبا للقرآن وأما الاحاديث الواردة في تركية بعض  
 معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم بانكارها (او) بقول ذلك (الثناء  
 عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط علامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلا يلزم ~~تكذيبهم~~  
 للرسول \* (الثاني الاجماع) منعقد من الامة (على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين



يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافرا (قلنا هو) أي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة  
 (لا يسلم كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم) فلا يلزم كفره \* (الثالث قوله عليه السلام من قال لا خيه  
 المسلم يا كافر فقد باء به) أي بالكفر (أحدهما قلنا أحد) وقد اجعت الأمة على أن انكار الأحاد ليس  
 كفرا (و) مع ذلك نقول (المراد مع اعتقاد أنه مسلم فإن من ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني فقال له  
 يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري  
 والفقهاء كما مر لكنا إذا تشنا عقائد فرق المسلمين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة  
 إلى وجود الله غير الله سبحانه وتعالى أو إلى حلوله في بعض الأشخاص الناس أو إلى انكار نبوة محمد عليه  
 السلام أو إلى ذمته واستحقاقه أو إلى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية وإليه الإشارة  
 بقوله (وستزيد لهذا) الذي ذكرناه في المقصد الخامس (تحقيقا إذا فصلنا الفرق) الإسلامية وبيننا  
 عقائدهم (في ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق \* (المرصد الرابع \* في الإمامة ومباحثها)  
 ليست من أصول الديانات والعقائد خلافا للشريعة بل هي (عندنا من الفروع) المتعلقة بأفعال المكلفين  
 أذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعا (وإنما ذكرناها في علم الكلام ناسيا بمن قبلنا) إذ قد  
 جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب (وفيه  
 مقاصد \* المقصد الأول في وجوب نصب الإمام ولا بد من تعريفها أولا قال قوم) من أصحابنا  
 (الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا) لشخص من الأشخاص فقيده العموم احتراز عن  
 القاضي والرئيس وغيرهما والقيده الأخير احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام عند فقهه فإن  
 الكل ليس شخصا واحدا (ونقص) هذا التعريف (بالنبوة والأولى أن يقال هي خلافة الرسول في  
 إقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة وبهذا القيد) الأخير (يخرج من  
 منصبه الإمام في ناحية) كالقاضي مثلا (و) يخرج (المجتهد) إذ لا يجب اتباعه على الأمة كافة بل على من  
 قلده خاصة (و) يخرج (الأمر بالمعروف) أيضا (وإذا عرفت هذا فنقول) قد اختلفوا في أن نصب  
 الإمام واجب أولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما أشار إليه بقوله (نصب الإمام عندنا  
 واجب علينا معا) وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكوفي وأبو الحسين من المعتزلة  
 (بل عقلا ومعا) معا (وقالت الإمامية والاسماعيلية) لا يجب نصب الإمام علينا (بل على الله) سبحانه  
 (إلا أن الإمامية أوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التغيير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية)  
 أوجبوه (ليكون معرفته) وصفاته على ما مر من أنه لا بد عندهم في معرفته من معلم (وقالت الخوارج  
 لا يجب) نصب الإمام (أصلا) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام الغوطي  
 واتباعه (يجب عند الأمن دون الفتنة وقال قوم) كابي بكر الأصم واتباعه (بالعكس) أي يجب عند  
 الفتنة دون الأمن (لنا) في إثبات مذهبنا أن نقول (أما عدم وجوبه على الله) أصلا (و) عدم وجوبه  
 (علينا عقلا فقدم) لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك (وأما وجوبه علينا  
 معا فلو جهين \* الأول أنه لو اتراجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم  
 على امتناع خلو الوقت عن) خليفة و (إمام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته) المشهورة حين  
 وفاته عليه السلام (إلا أن محمد أقدمت ولا بد لهذا الدين من يقوم به فيادر الكل إلى قبوله) ولم يقل  
 أحدا حاجة إلى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا تنظر في هذا الأمر ويحكموا إلى سقيفة بني ساعدة  
 (وتركوا له أهم الأشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم) واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك  
 الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام) بيان لذلك  
 أي لم يزل الناس على نصب إمام (متبع في كل عصر فإن قيل لا بد للاجماع) المذكور (من مستند) كما علم  
 في موضعه (ولو كان لتقل) ذلك المستند نقلًا متواترا (لتوفر الدواعي) إليه (قلنا استغنى عن نقله



بالاجماع) فلا توفر للدواعي (او) نقول (كان) مستنده (من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال  
 التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام \* الثاني) من الوجهين  
 (ان فيه) اي في نصب الامام (دفع ضرر مظنون وانه) اي دفع الضرر المظنون (واجب) على العباد  
 اذا قدر واعليه (اجماعا \* بيانه) اي بيان أن في نصب الامام دفع ذلك الضرر (انا علم علما يقارب الضرورة  
 أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واطهار شعائر  
 الشرع في الاعباد والجماعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك) المقصود (لا يتم الا  
 بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعين لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما  
 بينهم من الشحناء قلما يتقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتوائب ورمادي الى هلاكهم  
 جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تم ادى لعطالت المعاش  
 وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع  
 المسلمين) فني نصب الامام دفع مضرته لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين  
 واعظم مقاصد الدين بحكمه الايجاب السمي (فان قيل) على سبيل المعارضة في المقدمة (وفيه اضرار)  
 ايضا (وانه منفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وبيانه) اي بيان أن فيه اضرارا (من  
 ثلاثة اوجه \* الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى اضراره  
 لا محالة \* الثاني) انه (قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) فيما سلف من الاعصار (يفضي الى)  
 الاختلاف و (الفتنة) وهو اضرار بالناس \* (الثالث انه لا يجب عصمته كما سياتي) تقريره (فيتصور)  
 حينئذ (منه الكفر والفسوق فان لم يعزل ضرر بالآلة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة) اذ يحتاج  
 في عزله الى محاربه (قلنا الاضرار باللازم من تركه) اي ترك نصبه (اكثر بكثير) من الاضرار باللازم من  
 نصبه (ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه) عارض بها  
 دليلنا على وجوبه علينا \* (الاول توفر الناس على مصالحهم) الدينيّة وتعاونهم على اشغالهم الدينيّة  
 (مما تحت عليه طباعهم وادباؤهم فلا حاجة) بهم (الى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به ويبدل عليه)  
 اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه (انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان  
 \* الثاني الاتقاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول احوال اعية اليه في كل ما يعين لهم  
 من الامور الدينيّة عادة) فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا \* (الثالث للامامة شروط  
 قلما توجد في كل عصر) وعند ذلك (فان اقاموا) اي الناس (فاقد هالم يا نوا بالواجب) عليهم بل  
 بغيره (والا يقيموا) اي وان لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) فوجوب نصب الامام يستلزم احد  
 الامرين الممتنعين فيكون ممتهنا (والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فمتنع عادة لما يرى من  
 توران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالكذاب الشاردة  
 والاسود الضاربة لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختلف امرهم  
 في دنياهم ودينهم (وليس تشوفهم) اي تطلعهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث  
 يغنيهم عن رئاسة السلطان عليهم (ولذلك قيل ما يزع السلطان) اي يكفه (اكثر مما يزع القرآن وقيل) ايضا  
 (السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان و) الجواب (عن الثاني لان سلم ان الاتقاع بالامام انما يكون  
 بالوصول اليه) فقط (بل) ويكون ايضا (بوصول احكامه وسياسته) اليهم (ونصبه من يرجعون اليه وعن  
 الثالث ان تركهم لنصبه لتعذرهم وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب) عليهم على ذلك  
 التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك (ثم قال الموجبون) لنصب  
 الامام على الانام عقلا (ان اصل دفع المضرّة واجب) بحكم العقل (قطعا فكذلك المضرّة المظنونة)  
 يجب دفعها عقلا (وذلك) لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اندراجها



في ذلك الحكم قطعا (مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقتضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقتضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل) بالوجوب واخوانه بل هي لاستيفاد الامن الشرع (احتج الموجب) لنصب الامام (على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابتعد عن المعصية واللفظ واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه (انما يحصل بامام ظاهر قاهر) يرجي ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويرجزهم عن المعاصي باقامة الحدود والعصا ويتصف للمظلوم من الظالم (واسم لا توجبونه) على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه (فالذي توجبونه) وهو الامام المعصوم المحتج (ليس بلطف) اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقرب الناس الى الصلاح وتبعدهم عن الفساد (والذي هو لطف لا توجبونه) عليه والالزام كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقا (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وصلوحيه اهادون الاخر فيقع لتساجر والتساجر والتجربة شاهد بذلك) نعم ان اختار الامة نصب امير او رئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج في الشرع وانت خير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه (والجواب انه) ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع (يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع وان تساويا فالاسن وبذلك تندفع الفتنة) والتخالف (واما الفارقون) اي المفصلون (منهم فقالوا تارة هو) اي نصب الامام (حال الفتنة يزيد بها) اذ ربما قتلوه لاستنكاذهم عن طاعته فلا يجب واما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعار الاسلام (و) قالوا (تارة) هو (حال الامن) والانصاف بين الناس (لا حاجة اليه) وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب اولنا دل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية \* (المقصد \* الثاني في شروط الامامة \* الجمهور على ان اهل الامامة) ومستحقها من هو (مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين) متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبهة في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات وان يتم ذلك بدون هذا الشرط (ذو رأي) وبصورة تدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شجاع) قوى القلب (اي قوى على الذب عن الحوزة) والحفظ لبيضة الاسلام بالشباب في المعارك كما روى انه عليه السلام وقف بعد ان هزم المسلمين في الصف قائلا \* انا لنبى لا كذب \* انا بن عبد المطلب \* ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب (وقيل لا يشترط) في الامامة (هذه الصفات) الثلاث (لانها لا توجد) الا في مجتمعة واذ لم توجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدتها (فيكون اشتراطها عينا) لتحقيق الامامة بدونها (او) يجب نصب واجدها فيكون (تكميلا) لا بطلاق (ولا يجب لاهذا ولا ذاك) (و) حينئذ يكون اشتراطها (مستلزما) للمقاصد التي يمكن دفعها بنصب فاقدتها (فلان تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها) (نعم يجب ان يكون عدلا) في الظاهر (لئلا يجور) فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض تفسد فيضيع الحقوق (عاقلا ليصلح لتصرفات) الشرعية والملكية (بالغا) تصور عقل الصبي ذكرنا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الامامة (ولئلا يحقر في عصى) فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان والخمس (شروط) معتبرة في الامامة (بالاجماع) وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلاث الاول لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود باننا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا لافساد التي تندفع بنصبه



(وهنا صفات) أخرى (في اشتراطها خلاف \* الأولى ان يكون قرشياً) اشتراطها الاشاعة والجهان  
 ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنافوله عليه السلام الائمة من قرش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون  
 هذا الحديث فان ابا بكر رضى الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة  
 بمحض الصحابة فقبلوه (واجعوا عليه فصار) دليلاً (فاطعاً) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا  
 اى المانعون من اشتراطها) بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبد احبشياً) فانه يدل على أن  
 الامام قد لا يكون قرشياً (قلنا ذلك) الحديث (فمن اقره الامام) اى جعله اميراً (على سرية او غيرها)  
 كاجبة ويجب حله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مباغلة على سبيل الفرض  
 ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبداً اجماعاً \* (الثانية) من تلك الصفات (أن يكون هاشمياً شرطه  
 الشيعة \* الثانية أن يكون عالمياً بجميع مسائل الدين) اصولها وفروعها بافعال لا بالقوة (وقد شرطه  
 الامامية \* الرابعة ظهور المجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة  
 ويطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها في الامامة (اناندل) عن قريب (على خلافة ابي بكر) وكونه اماماً  
 حقاً (ولا يجب له شئ مما ذكر) من تلك الاوصاف فان كونه هاشمياً يمنع والاخرين لا يجبان له اجماعاً \*  
 (الخامسة أن يكون معصوماً شرطها الامامية والاسماعيلية ويطله أن ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقاً)  
 مع ثبوت امامته (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين \* الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم  
 اى لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة) (ولو جاز جهله) وعدم عصمته (لم يصلح لذلك)  
 ولم يفد تعلمه اليقين اذ يجوز حذو خطاه فيما علم (واما لجواز الخطأ على غيره في الاحكام) كما ذهب  
 اليه الامامية (فلو جاز) الخطأ (عليه ايضا لم يحصل الفرض) منه بل احتاج الى امام آخر يتسلسل  
 (الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم) من دفع الضرر للمظنون \* (الثاني) من الوجهين  
 (قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين) في جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته (وغير  
 المعصوم طالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لان لم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية  
 مسقطاً للعهد التزم مع عدم التوبة والاصلاح \* المقصد الثالث فيما ثبت به الامامة) فان  
 الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجهه لشرائطها لا يصير اماماً بل لا بد في ذلك من امر آخر (وانها  
 تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وثبت) ايضا (بيد اهل الحل والعقد) عند اهل  
 السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية (خلاف الشيعة) اى لا كثرهم فانهم قالوا لا طريق  
 الا للنص (لما ثبت امامة ابي بكر بالبيعة كما سيأتى) احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه \*  
 الاول الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذى هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله  
 اركان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله (قلنا ذلك) اى اختيار اهل البيعة للامام (دليل نيابة الله  
 ورسوله نصيباه علامة لحكمهما بها) اى تلك النيابة (كعلامات سائر الاحكام) وتخصيصه أن البيعة  
 ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقية والاجتماعات الدالة  
 على الاحكام الشرعية \* (الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم) واختيارهم  
 (حجة على من عداهم) يعنى انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف  
 يملك عليهم شخصاً آخر يتصرف فيهم (قلنا لما كان) فعلهم ويعتبرهم (امارة) منصوبة (من جهة الله  
 ورسوله) دالة على حكمهم بامامة من يوبع (يسقط هذا الكلام) اذ يصير بيعتهم حجة على المسلمين  
 يجب عليهم اتباعها (وايضاً فينتقض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع  
 قواهما دليلاً على حكم الله) الذى يجب اتباعه (وان كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم  
 عليه) يريد أن الشاهد ليس له أن يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضى متصرفاً فيه  
 بالحكم عليه وكذا القاضى ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعى مستحقاً لذلك \* (الثالث



ان القضاء وكذا الحسبة ( امر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف ) تنعقد بها ( الامامة العظمى ) العامة  
 لجميع المسلمين كافة ( قلنا لان سلم عدم انعقاد القضاء ) او الحسبة ( بالبيعة للخلاف فيه وان سلم ) عدم  
 انعقادها ( فذلك عند وجود الامام لا مكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول  
 بالانعقاد بالبيعة تحصيله لصلح المنوطة به ودره المفاسد المتوقعة دونه ) اي دون القضاء \* ( الرابع )  
 ثبوت الامامة بالبيعة يؤدى الى الفسنة ( اذ بمقتضى اقسام على ائمة في بلاد ) واحد ( او بلاد ) متعددة  
 ويدعى كل منهم أن الامام الذي اختاره اولى من غيره ( فيردى ) ذلك ( الى السنة ويعود نفسه ضرا )  
 وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا نه ارضا وجب  
 دفع اعظمهما \* ( الخامس وهو عمدتهم ) في اثبات مطلبهم ( ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين )  
 على التفصيل بحيث تكون كاهن حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال ( وعدم الكفر بشرط ) لصحة  
 الامامة ( ولا يعلمها اهل البيعة ) فلا تثبت الامامة ببيعتهم ( وقد مر جواب ما ) اي جواب الرابع كما قررناه  
 وجواب الخامس وهو أن البيعة اماراة دالة على حكم الله ورسوله بالامامة صاحب البيعة ( واذا ثبت  
 حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك ) الحصول ( لا يقتصر الى الاجماع ) من جميع اهل الحل  
 والعقد ( اذ لم يرق عليه ) اي على هذا الافتقار ( دايمل من العقل او السمع بل الواحد والاثان من اهل  
 الحل والعقد كاف ) في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك ( لعلمنا ان العصامة  
 مع صلاحيتهم في الدين ) وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها ( اكنفوا ) في عقد الامامة ( بذلك )  
 المذكور من الواحد والاثنين ( كعقد عمر لابن بكر وعقد الحسن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا ) في عقدها  
 ( اجتماع من في المدينة ) من اهل الحل والعقد ( فصلا عن اجماع الامة ) من علماء امصار الاسلام  
 ومجتهدى جميع اقطارها ( هذا ) كما مضى ( ولم ينكر عليه احد وعليه ) اي على الاكتفاء بالواحد  
 والاثنين في عقد الامامة ( انطوت الاعصار ) بعدهم ( الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون  
 ذلك ) العقد من واحد او اثنين ( بمشهد بنسبة عادلة كمال الخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا  
 قبل من عقده جهرا ) فانه اذا لم يشترط البيئة العادلة توجهت الخاصية بالعقد سرا واذا اشترطت  
 اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح ( وهذا ) الذي ذكر من اعتبار البيئة العادلة وعدمه ( من المسائل  
 الاجتهادية ) فيجتمهدها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد اليه ( ثم اذا اتفق التعدد ) في بلد او بلاد  
 ( تفحص عن المتقدم فامضى ولو اصر الاخر فهو من البغاة ) فيجب أن يقتاتل حتى يبق الى امر الله  
 فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن  
 وقع عليه الاختيار ( ولا يجوز العقد لامين في موقع ) اي جانب ( متضابق الاقطار ) لادائه  
 الى وقوع الفسنة واختلال النظام ( اما في متسعها ) اي اما العقد لامين في موقع متسع الاقطار  
 ( بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد ) لوقوع الخلاف ( وللامة حلع الامام ) وعزله ( بسبب  
 وجوبه ) مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم  
 نصيبه واقامته لانتظامها واعلاؤها ( وان دى ) خلعها ( الى الفسنة احمل ادنى المضرتين \* تذييل \*  
 قال الجارودية من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف  
 داعيا الى الحق وكان عالما ) بامور الدين ( متجاعا فهو امام ) يجب مطاوعته ( فلذلك جوزوا انعقاد الامة )  
 في موقع متضابق الاقطار ( وهو خلاف الاجماع ) المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا  
 جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي انتقلت الامة على أنه لا مقتضى لثبوتها الا احد  
 امور ثلاثة النص والاخبار والدعوة وهي أن يباين الظلمة من هو من اهل الامامة وبأمر بالمعروف  
 وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في أن النص طريق الى امامة المنصوص  
 عليه وأما الطريقان الاخران فنفاهما بالامامة واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية



من الزيدية على أن الاختيار طريق اليها أيضا وذهب سائر الزيدية إلى أن الدعوة أيضا طريق  
اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي \* (انتمد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه  
وسلم وهو عندنا أبو بكر وعند الشيعة على رضى الله عنهما \* لنا وجهان \* الاول أن طريقه اما النص  
او الاجماع) بابيعة (اما النص فلم يوجد شيئا واما الاجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا) من الائمة  
\* (الثاني الاجماع) منهقد (على) حقية امامة (احد الثلاثة) أبي بكر وعلى والعباس ثم انهم لم ينازعا  
أبا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع على معاوية لان العادة تقضى بالمنازعة في مثل ذلك  
ولان تراد المنازعة مع امكانها محل بالعصمة) اذهو معصية كبيرة توجب انتلام العصمة (وانتم توجبونها)  
في الامام وتجهلون شرط الصحة امامته (لا يقال لانسلم الامكان) اى امكان منازعتهم أبا بكر (لانا قول  
على في غاية الشجاعة) والتصلب في الامور الدينية (وفاطمة مع علو منصبها وزوجته والحسن والحسين)  
مع كونهم ماسيطرى رسول الله (ولداه والعباس مع علو منصبهم معه) فانه (روى انه قال) لعلى (امدديدك  
ابا بكر حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعة كان معه  
حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال أبو سفيان ارضيت يا بني عند مناف  
ان بلى عليكم نبي - والله لا ملان الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا  
امير ومنكم امير) فدفعهم ابو بكر بما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش (ولو كان على امامة  
على نص جلى) كما ادعته الشيعة (لاظهره قطعا) ولامكنهم المنازعة جرما (وكيف) لا (وابوبكر  
عندهم) اى عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة) فاني تصور امتناع  
المنازعة معه (وكلام الشيعة) في اثبات امامة على (يدور على امور \* احدها ان الامام يجب أن يكون  
معصوما لما مر ووابوبكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سذكره) وكذا العباس قعنت امامة على  
(والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم \* وثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة  
ابي بكر انما تستند اليها اتفاقا الجواب ما مر) من أن البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة \* (وثالثها  
على افضل الخلائق) بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز امامة المفضول) مع وجود الفاضل  
(وساقي) ذلك تقرير اوجوابا \* ورابعها انى اهلوية الامامة عن ابي بكر لوجوه \* الاول أنه كان طالما  
وقال تعالى لا ينال عهدى الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون  
هم الظالمون) فخصم الظلم الكامل في الكافر (وابضا فنع) ابو بكر (فاطمة ارثها الفدك) وهى قرية بخيبر  
كانت لنبي صلى الله عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مستحقة لنصفها لانه قال تعالى  
وان كانت واحدة فلها النصف و) ايضا (فاطمة معصومة بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس  
اهل البيت في معرض الامتنان ولتعظيم) فوجب أن ينتفى عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه  
يشتركهم فيه غيرهم (واقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعة  
فتكون) فاطمة (صادقة في دعواها الارث) لان الكذب عمدا رجس ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه  
(قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان) ابو بكر (مستحقة ما اهل ايدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه  
ظالما قواهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا لظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة  
بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصبح حاله لا يكون ظالما (قواهم خالف الآية في منع الارث  
قلنا لما عارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة) فان قيل لا بد لكم  
من بيان حجية ذلك الحديث الذى هو من قبيل الاحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا (حجية  
خير الواحد والترجيح لا حاجة بنا اليه) ههنا (لانه) رضى الله عنه (كان حاكما بما سمعه من رسول الله)  
فلا اشتباه عنده في سنده (وعلم) ايضا (دلالة على ما حمله عليه) من المعنى (لاستثناء الاحتمالات) التى يمكن  
تطرقها اليه (بقرينة الحال) فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث



(قوله فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك) فانه نقل باسناده عن النبي عليه السلام انه قال حين سأله عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الاية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليها والحسن والحسين وجعفر ا وازواج محمد واقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز قطعاً) لاحقيقة فلا يلزم عصمتها (و) ايضاً (عصمة النبي قد تقرر ما فيها ولا يجب) ايضاً (مساواة البعض الجلالة) في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة (انه عليه السلام) (نحاهما) اي اعطاها فدا كتحلة وعطية (وشهد) عليه (علي والحسن والحسين وام كلثوم) والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعنتها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة (فرد أبو بكر شهادتهم) فيكون ظالمنا (قلنا اما الحسن والحسين فللمرعية) لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضاً هما كانا صغيرين في ذلك الوقت (واما علي وام كلثوم فلنقصورهما عن نصاب البيعة) وهو رجلان اورجل وامرأتان (واعله) اي أبابكر (لم ير الحكم بشاهد وعين لانه مذهب كثير من العلماء) وايضاً قد ذهب بعضهم الى أن شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة \* (الثاني) من الوجوه الدالة عن نفي اهليته للإمامة انه (لم يوله النبي عليه السلام شيئاً) من الاعمال المتعلقة بإقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير (في حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة براءة على اهلها) في موسم الحج (عزله) عنها (بإبائه علياً وقال لا يبلغ عني الرجل مني ولم يره اهلاً لتبليغ ذلك فأنى يكون اهلاً للإمامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الامة (قلنا) لان لم يوله شيئاً (بل اقره على الحج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان (وامر به بالصلاة بالناس في مرضه) الذي توفي فيه (وانما تبعه علياً) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان عادة العرب في اخذ العهود ونسبها) أن يتولاه الرجل نفسه أو أحد من بني عمه ولم يعزله عما ولده من امر الحج قولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلف والروايات الصحيحة (متعاضدة على ذلك) فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف احد من ائمة الا خلف أبي بكر وصلي خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن أبيه انه قال لما نقل النبي عليه السلام عن الخروج امر أبابكر أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس ويرى ما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل أبو بكر في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل خلف أحد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس ابن مالك أن أبابكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي عليه السلام سترة الحجر ينظر اليها وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم بفحك فكنا نطير من الفرح فمكص أبو بكر على عقبه وظن أن النبي خارج الى الصلاة فاشار اليها أن أتموا صلاتكم وأرخى الستة وتوفي في يومه وفي رواية وأرخى الجباب فلم يقدر عليه حتى مات وأما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن أبيه عن عائشة انه عليه السلام أمر أبابكر أن يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة أبي بكر اي بكبره فهو انما كان في وقت آخر \* (الثالث) من تلك الوجوه (شرط الامام أن يكون اعلم الامة بل عالماً بجميع الاحكام كما لم يكن أبو بكر كذلك لانه أحرق فجأة) المازني (بالنار وكان يقول انما سلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجة سأله عن ميراثها لا اجل ذلك في كتاب الله وسنة رسوله) شيئاً (ارجعي حتى اسأل الناس فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل) وهو كون الامام



عالمنا بجميع الاحكام (ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضى كون جميع الاحكام عتيقة) اى  
 حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظرونا مثل (وانه) اى أبابكر (مجتهد اذ ما من مسألة  
 في الغالب الاولى فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءه) انما كان (لا جهاده وعدم قبول  
 توبته لانه زنديق ولا تقبل توبته كالزنديق في الاصح) واما قطع اليسار فلعلة من غلط الجلاد وراه في  
 المرة (الثالثة) من السرقة (وهو راي الاكثر) من العلماء (ووقوفه في مسألة البلدة ورجوعه الى  
 الصحابة) في ذلك (لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام \* الرابع) من الوجوه النافية  
 لصلوحه للامامة (عمر مع انه حميمه وناصره وله العهد) اى عهد الامامة (من قبله قد دمه حيث  
 شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطيئة) الشاعر (فقال دوية سوء وهو خير من ابيه وأبكر) عمر  
 (عليه) اى على ابي بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعا في امراته  
 لجمالها (و) لذلك (تزوج بزوجته) من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله فصام افضال أبو بكر  
 لا انعمد سبفا شهره الله على الكفار (وقال) عمر مخاطبا لخالد (لان وليت الامر لا فيد نكبه وقال) عمر  
 في ذمه ايضا (ان بيعة ابي بكر كانت طنة وفي الله شرها فن عاد الى مثلها فاقتلوه قسنا سببة الدم اليه من  
 الا كاذيب الباردة فن عمر مع كمال عقله) ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من أن يخدع وأورع  
 من أن يخدع (و) قد (كانت امامته بعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه  
 ذلك وانكاره قتل خالد) اى عدم قتله (من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما دى اليه اجتهادهم)  
 فانه نقل أن خالد اذ قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالد  
 بأنه مات صاحبك فلم خالد قصده انه ليس صاحب له فتيقن رده وأما تروجه امراته فلعلة كانت  
 مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده (واما قوله في بيعة ابي بكر فعنه أن الاقدام  
 على منه بلا مشورة الغير ونحوه) الاتفاق منه مظنة لنسبة (العظيمة) (فلا يقدم من عليه احد  
 على انى اقدمت عليه فسلبت ونسب الامر لابيعة ثم انك خير بان امثال هذه) الوجوه التي تسكوها  
 على انتفاء صلاحيته للامامة (لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته  
 للامامة \* وخامسها) اى خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة على (ادعاء النص  
 على امامة على اجمال وتفصيل \* اما اجمالاً فقالوا) نحن (نعلم) قطعاً يقيناً (وجود نص جلي وان لم  
 يبلغنا بعينه لوجهين \* الاول أن عادة الرسول تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم) في حال  
 حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للعزوات ولا يحل بدلت البتة ولا يترك اهل البلد فوضي)  
 اى منساوين لا رئيس لهم (فكيف يجوز أن يخلى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع  
 بعدها بلا امام) يتقدمون به ويرجعون اليه في مصالحهم (وايضاً شفقتهم على الامة معلومة) مكشوفة  
 لاسترتهم حتى قال انما أنا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم في امر خبيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه  
 فكيف لا يعير لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا) ومن البير انه لانص في حق ابي بكر والعباس  
 فتعين أن يكون في حق علي (الجواب انه لما علم) النبي عليه السلام (أن الصحابة يقومون بذلك) التعمين  
 (ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام  
 الشرعية بل وكالها الى آراء المجتهدين الذين هم حجة الدين واعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلي  
 (معلوم قطعاً لانه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعي الى نقله (وايضاً لو وجد  
 نص جلي على امامة على تمنع به غيره عن الامامة كما منع أبو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من  
 قريش مع كونه خير واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر  
 في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم  
 الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والاتباء والا قارب في نصرة



الدين ثم لا يحجج) على (عليهم بذلك) النص الجلي (بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر  
الامامة ما بالكم تتنازعون) فيها (والص قدعين فلا ما) لها (ولو زعم زاعم انه) اي عليا (فعل ذلك  
فلم يقبلوه كان) ذلك الراعم (مباحثا منكرا للضرورة) فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشأنه (واما تفصيلا  
فالكتاب والسنة \* اما الكتاب من وجهين \* الاول) قوله تعالى (واولو الارحام بعضهم اولى ببعض  
في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء) اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا (ومنها)  
اي ومن الامور التي تعيها الآية (الامامة) والخلافة (وعلى من اولى الارحام دون أبي بكر والجواب  
مع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم) اذ يجوز ان يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة  
او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته  
لا احدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والا كانت  
باقية على اطلاقها \* (الثاني) قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة  
ويؤتون الزكاة وهم راكعون والولي اما المتصرف) اي الاولى واللاحق بالتصرف كولي الصبي  
والمرأة (واما) المحب (والناصر تقابلا لا اشتراكا) في لفظ الولي وايضا لم يعهده في اللغة معنى ثالث  
(وانت سر غير مراد) في هذه الآية (لعموم النصرة) والمحبة في حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون  
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) اي بعضهم محب لبعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما  
في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية (فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام  
و) قد (اجمع ائمة التفسير) على (أن المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله وهم راكعون (عليه) فانه كان  
في الصلاة راكعا فآله سائل فأعطاه خاتمة فترات الآية (وللاجماع على أن غيره) كابي بكر مثلا  
(غير مراد) فتعين انه المراد فتكون الآية نصا في امامته (والجواب أن المراد هو الناصر والادل) نظم  
الآية (على امامته) وكونه اولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولا شبهة في بطلانه (ولان ما تكرر فيه  
صبيح الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلا في حقه لا ينافي بشموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه  
معه في تلك الصفة (ولان ذلك) اي حمل الولي في الآية على الاولى واللاحق بالتصرف (غير مناسب  
لمقابلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض) فان  
الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف (و) غير مناسب (ما بعده وهو قوله ومن يتول  
الله ورسوله والذين آمنوا فان حرب الله هم الغالبون) فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة  
دون التصرف فوجب أن يحمل ما بين ما على النصرة ايضا ليتلاءم اجزاء الكلام \* (واما السنة  
فمن وجوه \* الاول خبر العديرو وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع  
بعدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجلفة وامر بجمع الرجال فصعد عليا (وقال لهم ائت  
اولى بكم من انفسكم فلو ابلى قل فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر  
من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال أن المراد بالولي ههنا (هو الاولى ليطابق مقدمة  
الحديث ولانه) اي لفظ المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والخليف والناصر والاولى  
بالتصرف والائمة الاولى غير مرادة) ههنا (قطعا) فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى  
الكذب والنبي عليه السلام لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممنوع فان كل احد يعلم من  
دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه  
(ولانها) اي المعاني المذكورة (تشارك في الولاية فيجب الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة  
في هذا القدر المشترك (دفعلا لا اشتراكا) لتنطفي (الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) في العلم  
بصحة لكونه متواترا (مكابرة كيف ولم يقلها كثر اصحاب الحديث) كالبخاري ومسلم وأضرابهما  
وقد طعن بعضهم فيه كابن ابي داود والسيستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث (ولان



عليما لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن) ورد هذا بأن غيبته لانتافي صحة الحديث الآن يروى  
هكذا أخذ بيد علي أو استحضره وقال (وان سلم) أن هذا الحديث صحيح (فرواته) أي أكثرهم (لم يرووا  
مقدمة الحديث) وهي ألت اولى بكم من انفسكم فلا يمكن أن يتسلط بها في أن المولى بمعنى الاول  
(والمراد بالمولى) هو (الناسريدليل آخر الحديث) وهو قوله وال من والاه الخ (ولان مفعول بمعنى افعل لم  
يذكره أحد) من ائمة العربية وقوله تعالى وما أوأكم النار هي مولاكم أي مقركم وما اليه ما لكم وعاقبتكم  
واهذا قال الله تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على  
طريقة قولهم الجوع زاد من لازادله (و) الاستعمال ايضا يدل على أن المولى ليس بمعنى الاول (الجواز)  
أن يقال (هو اولى من كذا دون مولى من كذا) أن يقال (اولى الرجلين او الرجال دون مولى) الرجلين  
او الرجال (وان سلم) أن المولى بمعنى الاول (فان الدليل على ان المراد الاول بالتصرف والتدبير بل)  
يجوز أن يراد الاول (في امر من الامور كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه) وأراد  
الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لافي التصرف فيه (وتقول التلامذة نحن اولى باستاذنا  
وبقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا) ولا يريدون الاولوية في التصرف والتدبير بل في امر ما (ولصحة  
الاستفسار) اذ يجوز أن يقال في أي شيء هو اولى أي نصرته او محبته او التصرف فيه (و) لصحة  
(التقسيم) بأن يقال كون فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه  
وحينئذ لا يدل الحديث على امامته (الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) اعلى حين خرج الى  
غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (أنت مني بمنزلة هارون من موسى) الا انه لا ينبغي بعدى فانه يدل على أن  
جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعل من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ  
محولا على كل المنازل لما صح الاستثناء (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه  
بعد وفاته لو عاش) هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني  
في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب أن يكون  
خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا انتقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز  
على الانبياء (الا أن ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتي ههنا بدليل  
الاستثناء) قال الامدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من جملة  
منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة  
بعد وفاة موسى لو بقي فوجب أن يثبت ذلك لعل الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب أن يبقى  
مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل بأقصى ما يمكن (الجواب منع صحة  
الحديث) كما منعه الامدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الاحاد (او) نقول على تقدير  
صحته لا عموم له في المنازل بل (المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة)  
أي المراد من الحديث أن عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما أن هارون كان خليفة لموسى في  
قومه حال غيبته (ولا يلزم دوامه) أي دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفني لا عموم له  
بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه)  
بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزله) كما لو سرح بالاستخلاف في بعض  
التصرفات دون بعضها (ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا) يعني وان  
سلمنا تاول اللفظ لما بعد الموت وأن عدم بقاء خلافته بعده عزله لم يمكن ذلك العزل منفرا عنه  
وموجبا نقصانه في الاعين ويبانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة  
والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة  
(كيف والظاهر متروك) أي وان فرض أن الحديث يعم المنازل كلها كان عامما مخصوصا (لان من منازل



هارون كونه أخا) نسبيا (ونبيا) والعام المخصوص ليس حجة في الباقي او حجته ضعيفة ولوتر له قوله ونبي  
 لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله ( هذا ونفاذاً من هارون بعد وفاة موسى لنبوته  
 لا للخلافة ) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه ( وقد تفي النبوة ) ههنا لاستحالة كون علي نسبيا  
 ( فيلزم نفي مسيبيه ) الذي هو اقتراض الطاعة ونفاذاً الامر ( الثالث ) من وجوه السنة ( قوله عليه السلام  
 سلوا علي علي بامرة المؤمنين ) بكسر الهمزة ( الجواب منع صحة الحديث للتقاطع المتقدم ) الدال  
 على عدم النص الجلي ( وكذا قوله انت اخي ووصي وخليفة من بعدي وقاضي ديني ) بكسر الدال  
 ( وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة ) على الوجوه المذكورة  
 نقول ( هذه النصوص ) التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه ( معارضة بالنصوص الدالة على  
 امامة أبي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه \* الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا  
 الصالحات ليستخلفنهم في الارض ) كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنهم دينهم الذي ارتضى لهم  
 والخطاب للصحابة ( وقل الجمع ثلاثة ووعده الله حق ) فوجب أن يوجد في جماعة منهم خلافة  
 يتمكن بها الدين ( ولم يوجد ) على هذه الصفة ( الاخلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها \*  
 الثاني قوله تعالى قل لاخلفين من الاعراب استدعون الى قوم اولى باسم شديد تقابلونهم او يسلمون  
 وليس الداعي ) الى هؤلاء القوم لطلب الاسلام ( محمد ا قوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله  
 قل لن تتبعوني ) كذلككم قال الله من قبل فقد علم النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الآية انه لم  
 لا يتبعون أبداً فكيف يدعوه الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حياته عليه السلام  
 ( ولا عليا لانه لم يتفقد له ) في ايام خلافته ( فقال لطلب الاسلام ) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها  
 ( ولا من بعده ) من الولاة والحكام ( لاهم عندنا طمأنينة وعندهم كما روي لا يليق بهم قوله فان طمأنينة  
 يؤتكم الله أجر احسننا ) الآية ( فهو ) اي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن ويتركه  
 العذاب الشديد ( احد الخلفاء الثلاثة ) ويلزم خلافة أبي بكر لعدم انقائه بالفصل ) بل الظاهر انه  
 أبو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلة ( الثالث لو كانت امامة أبي بكر باطلة  
 لما كان ) أبو بكر ( معظما ) ممدوحا ( عند الله لكانه معظما وأفضل الخلق عنده ) بعد رسول الله  
 ( وسنريده شرحا ) ويباين في مسئلة الفضلية \* ( الرابع كانت الصحابة وعلى يقولون له يا خليفة رسول الله  
 وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون ) فتكون خلافته حقا \* ( الخامس لو كانت الامامة حق علي  
 ولم تعنه الامة عليه ) كما تزعمون ( لكانوا بشر الامم لكم خير امة بأمر من بال معروف وينهون عن المنكر )  
 كما دل عليه نص القرآن \* ( السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابى بكر وعمر واول  
 من اتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد ) فلا يجوز أن يتسلط به فيما يطلب فيه اليقين  
 ( قلنا ليس أقل من خبر الطبر ) الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتي ان شاء الله تعالى ( و ) لا من  
 خبر ( المنزل ) الذي مر ( وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر فيما يخالفه الاحاد تحكما ) فلا يكون  
 ذلك الادعاء مقبولا \* ( السابع قوله عليه السلام اخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوا )  
 فقد حسمكم بأن القائلين بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه  
 في أمر الدين واعلاء كلمة الله وأن القائلين به بعده من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك  
 دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة \* ( الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر في الصلاة )  
 حال مرضه واقضى به ( وما عزله ) كما مر تقريره ( فيبقى ) بعده ( اماما فيها فكذا في غيرها ادلا قائل  
 بالفصل ولذلك قال علي رضي الله عنه قد تمك رسول الله في أمر ديننا أفلا نفقه ملك في أمر ديننا \*  
 تذييل \* امامة الائمة الثلاثة تعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة ) يريد أن ما ذكرناه  
 انما كان لاثبات امامة أبي بكر وأما امامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها او بعضها منها يمكن



اثباتها ببعض الوجوه السابقة مشتمل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام  
 الخلافة بعدى الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدي الى آخره (وطريقه) المعول عليه  
 (في حق عمر بن أبي بكر) وذلك انه دعاني مرضه عثمان بن عفان وأمره أن اكتب هذا ما عهد  
 أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر  
 اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان أحسن السيرة فذلك ظني به والخير أردت وان تكن  
 الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب يتقلبون (وفي حق عثمان وعلي البيعة) فان عمر لم ينص  
 على أحد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطهمة والزبير  
 وسعد بن أبي وقاص وقال لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه  
 رآهم أفضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 وهو عنهم راض ولم يرجع في نظره واحد منهم فأراد أن يستظهر برأى غيره في التعيين ولذلك  
 قال ان انقسموا اثنين واربعة فكنونوا مع الاربعة ميلا منهم الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب أقرب  
 وان تساوا وافكوتوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين أحدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم  
 منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما تشارروا اتفقوا على عثمان وبإيعه عبد الرحمن ولما  
 استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي رضي الله عنه • (المقصد الخامس في افضل الناس  
 بعد رسول الله هو عثمان واكثر قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه وعند الشيعة واكثر متأخري  
 المعتزلة علي تساو جوده \* الا قول قوله تعالى ومن يجنبها الاتقي الذي يؤتى ماله بقرى قال اكثر المفسرين  
 (وقد اعتمد عليه العلماء انه نزلت في أبي بكر فهو) اتقي ومن هو اتقي فهو (اكرم عند الله لقوله تعالى  
 ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو) اي الاكرم عند الله هو (الافضل) فأبو بكر أفضل ممن عداه من الامة  
 وايضا لقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزي بصرفه عن) الحبل على (علي اذ عنده نعمة التربية)  
 فان النبي ربي عليا (وهي نعمة تجزي) واذا لم يحمل عليه تعين أبو بكر للاجماع على أن ذلك الاتقي هو  
 أحدهما لا غير • (الثاني قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) (الامر) بالاقتداء  
 (فيدخل في الخطاب علي وهو يشترط بالافضية اذ لا يؤمر الا بالافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم)  
 فلا يجوزون امامة المفضول أصلا كما سيأتي • (الثالث قوله عليه السلام لا يابى الدرداء والله ما طاعت  
 شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين علي رجل أفضل من أبي بكر \* الرابع قوله عليه السلام لا يابى بكر  
 وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين \* الخامس قوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم  
 أبو بكر أن يتقدم عليه غيره \* السادس تقدمه في الصلاة مع انه أفضل العبادات وقوله يا بني الله ورسوله  
 الا أبا بكر) وفي معناه قوله يا بني الله والمسلمون الا أبا بكر وذلك أن بلا الاذن بالصلاة في أيام مرضه قال  
 النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر صلى بالناس فخرج فلم يجد علي الباب الا عمر  
 في جماعة ليس فيهم أبو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صابنا وسمع عليه السلام صوته قال  
 ذلك ثلاث مرات • (السابع قوله عليه السلام خير أمتي أبو بكر ثم عمر \* الثامن قوله عليه السلام لو كنت  
 متخذ خليف لادون ربي لاتخذت أبا بكر خليف لا ولكن هو شريكى في ديني وصاحبي الذي اوجبت له  
 صحبتي في الغار وخليفتي في امتي \* التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عنده أبو بكر (واين مثل أبي بكر  
 كذبتني الناس وصدقتني وآمن بي وزوجني ابنته وجهرني بماله وواساني بنفسه وجاهدتني ساعة الخوف  
 \* العاشر قول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له ما توصي  
 اي أمان توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك (ما وصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالاس  
 خير اجمعهم على خيرهم كما جعدهم بعد نبيهم على خيرهم لهم) اي للشيعة ومن وافقهم (فيه) اي في بيان  
 افضلية علي (مسلكا \* الاول ما يدل عليه) اي على كونه أفضل (اجالا وهو وجوه الاول آية المباهلة)



وهي قوله تعالى تعالى ابناءنا وابنائكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم (وجه الاحتجاج  
 ان قوله تعالى) وانفسنا لم يرد به نفس النبي لان الانسان لا يدع نفسه (بل المراد به على دلت عليه  
 الاخبار الصحيحة) والروايات النابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام (وليس  
 نفس على - من محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) في الفضل والكمال (قتله العمل به في فضيلة النبوة وبقي  
 حجة في البقي) فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة (وقد يمنع ان المراد  
 بانفسنا) (على) وحده (بل جميع قراباته وخدمه) النارلون عرف منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه  
 يدل عليه صيغة الجمع \* الثاني خبر الطير وهو قوله) عليه السلام حين اهدى اليه طائر مشوي (اللهم  
 اتقني يا حب خلقك البكيا كل معي هذا الطير فأتني على) واكل معه الطائر (والحجة من الله كثرة الثواب  
 والله العظيم) فيكون هو افضل واكثر ثوابا (واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شئ الصحة التقسيم  
 وادخل لفظ الكل والبعض) ألا ترى انه يصح أن يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شئ او في بعض  
 الاشياء وحينئذ جاز أن يكون اكثر ثوابا في شئ دون آخر فلا يدل على الافضية مطلقا \* (الثالث قوله  
 عليه السلام في ذي الندية بقتله خير الخلق) وفي رواية خير هذه الامة (وقد قتله على) واجيب بانه ما باشر  
 قتله فيكون من باشره من اصحابه خيرا منه (ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا) وايضا فخصوص  
 بالنبي) اي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان على خيرا منه (ويضعف حينئذ عموم  
 للباقي) وقيل الصواب في الجواب أن عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته  
 بعد ذهاب المشايخ الثلاثة \* (الرابع قوله عليه السلام أخى ووزيرى وخير من اتركه بعدى يقضى ديني  
 وينجز وعدي على بن أبي طالب واجيب بانه) لادلالة للاخوة والوزارة على الافضية وأما باقي الكلام  
 فانه (يدل على انه خير من يتركه قاضيا) لديه (ومنجزا) لوعده وذلك لان قوله يقضى مفعول ثان لا تركه  
 او حال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل \* الخامس قوله عليه السلام اما ترضين اني زوجتك  
 من خير أمتي واجيب بانه لا يلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه واعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة  
 والشفقة ورعاية الموافقة \* (السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدى على واجيب بما مر) من  
 انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز أن يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد \* (السابع قوله عليه  
 السلام أبا سيد العالمين وعلى سيد العرب) قالت عائشة رضى الله عنها كنت عند النبي اذا قبل على  
 فقال هذا سيد العرب فقلت بآبى أنت وامى يا رسول الله ألسنت سيد العرب فقال أبا الحديث (اجيب بأن  
 السيادة) هي (الارتفاع لا الافضية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له) فلا يلزم كونه سيدها في كل شئ بل في  
 بعض الاشياء \* (الثامن قوله عليه السلام اما طمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم ابنا فاختذه  
 نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعثا واجيب بانه لا عموم فيه فله اختاره للجهاد اول بعلي طمة \*  
 التاسع انه عليه السلام لما اخى بين الصحابة اخذه خال نفسه) وذلك يدل على علو رتبته وافضيته (قيل  
 لادلالة) لاختياده أخا على افضاليته (اذ اهل ذلك زيادة ثقته عليه للقرابة وزيادة اللفة والخدمة \* العاشر  
 قوله عليه السلام بعد ما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا من زمين لا عطين الراية اليوم رجلا يحب الله  
 ورسوله ويحبه الله ورسوله كرا را غير فراروا عطاها عليا) فانه روى انه عليه السلام بعث ابا بكر او لا فرجع  
 منهم زما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما أصبح خرج الى الناس ومعه راية  
 فقال لا عطين الى آخره فتمرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام أين على فقيل انه ارمم العين  
 فتقل في عينه ثم دفع اليه الراية (وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره) ويلزم منه أن يكون افضل  
 من عداه (فقيل نفي) هذا (المجموع لا يجب أن يكون نفي كل جزء منه بل يجوز أن يكون نفي كونه كرا را  
 غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضية مطلقا) بل في كونه كرا را غير فرار \* (الحادي عشر قوله تعالى في حق  
 النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على كماله كثير من المفسرين)



والمولى بمعنى الناصر واختصاص على من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه أفضل  
منهم لان نصرته من أفضل العبادات وايضاً بدأ الله بنفسه ثم يجيريل ثم يعلى فدل على كونه أفضل من  
غيره (فقيل) دليلكم على أن المراد به على (معارض بما عليه الاكثر من العموم) الشامل له ولغيره  
(و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالصالح وغيره (من أن المراد أبو بكر وعمر \* الثاني عشر قوله عليه السلام  
من أراد أن ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى  
في عبادته فليتنظر الى ابن ابي طالب فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالانبياء) المذكورين (وهم أفضل من  
سائر الصحابة اجماعاً) فكذلك من ساواهم (واجيب بأنه تشبيه) لعلى بكل واحد من هؤلاء الانبياء  
في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان على أفضل من الانبياء)  
المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الاخرين  
والاجماع) منعة قبل ظهور المخالف الثابت (على أن الانبياء أفضل من الاولياء \* المسالك الثاني ما يدل  
عليه) أي على كونه أفضل (تخصيلاً وهو أن فضيلة المرء على غيره انما تكون بماله من الكمالات وقد اجمع  
في على منها ما تفرق في الصحابة وهي امور \* الاول العلم وعلى اعلم الصحابة لانه كان في غاية الدكاء  
والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صغره  
في حجره وفي كبره خذاله يدخل عليه كل وقت وذلك) الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقضى  
بلوغه في العلم كل مبلغ واما أبو بكر فانصل بخدمة في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله  
عليه السلام افضاكم على التواضع يحتاج الى جميع العلوم) فيكون اعلم في جميعها (فلا يعارضه نحو  
افرضكم زيد واقرؤكم أبي) فانما ما يدل ان على التفضيل في علم لقرائض وعلم القراءة فقط (ولقوله تعالى  
وتعيا اذن واعية) أي حافظة (واكثر المفسرين على انه على) ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما  
مدح به (ولانه) أي علياً (نسبى عمر عن رجم من ولدت اسنة اشهر) ونسبه على أن قوله تعالى والوالدات  
يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهراً يدل على أن اقل مدة الحمل  
سنة اشهر (و) نهائياً (عن رجم الحاملة) التي اقترت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما  
سلطانك على ما في بطنها (فقال عمر) في كل واحدة من القضييتين (لولا على) اهلاك عمر ولقول على - لو  
كسرت لي الوسادة ثم جلست علي القضييت بين اهل التوراة وتوراتهم وبين اهل الانجيل بالانجيلهم -  
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة  
لاجواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم بأن التوراة منسوخة فكيف يجوز  
الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله (والله ما من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء  
او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت) ويؤيده أن اول كلامه مشتمل  
على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولان علياً ذكر في خطبته  
من امراء التوحيد والعدل والنبوة والقصاص والقدر ما لم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل  
على انه اعلم (ولان جميع الفرق يتسبون اليه في الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذلك  
المتصوفة في علم تصفية الباطن) فان خرقة المشايخ تنتهي اليه (وابن عباس رئيس المفسرين  
تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي) تكلم فيه اقولاً  
(وامراً بالاسود الدثلي بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة  
والاخلاق) فانه كان اعلم به من غيره (الثاني) من تلك الامور (الرهداشهر عنه انه مع اتساع  
ابواب الدنيا عليه تزل التعم وتغنن في الماء كل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا  
طلعتن ثلاثاً \* الثالث الكرم) قد اشهر عنه انه (كان يؤثر المهاجرين) والمساكين (على نفسه واهله)  
وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ونزل) في شأنه (ما نزل) على مامر (وتصدق) ايضاً



(في إلبالي صيامه المندور بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيمماً وأسيراً \*  
 الرابع الشجاعة نواتر مكافئته للعروب ولقاء الأبطال وقتل الكبار الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم  
 الأحزاب لضربة على خير من عبادة التملين ونواتر وقائعه في خير وغيره \* الخامس حسن خلقه (قد  
 اشتهر ذلك منه) حتى نسب إلى الدعابة) وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الإيمان \* (السادس  
 مزيد قوته حتى قلع باب خير بيده وقال ما قلع باب خير بقوة جسمانية لكن بقوة الهية \* السابع نسبه  
 وقربه من الرسول نسباً ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي عليه السلام لكن كان أختاً  
 عبد الله من الأب وأبوطالب أخاه من الأب والام \* الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء  
 العالمين (وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب أهل الجنة) كما ورد في الحديث (ثم أولاداً وأولاده  
 من اتفق الأنام على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد) مع علو طبقته (سقاء في دار جعفر الصادق  
 رضي الله عنه و) كان (معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا) هذا مما لا شبهة في صحته فان  
 معروف كان صدياً نصرانياً فأسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفر  
 بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر اتسابه اليه وإذا  
 اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره (والجواب عن الكل أنه يدل  
 على الفضيلة وأما الأفضلية فلا كيف ومرجعها) أي مرجع الأفضلية التي نحن بصدددها (إلى كثرة  
 الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود إلى الأكساب) للطاعات (والإخلاص) فيها (وما يعود  
 إلى نصرة الإسلام وما ترهم في تقوية الدين) ومن المعلوم في كتب السير أن أبا بكر لما أسلم اشتمل  
 بالدعوة إلى الله فأسلم على يده عثمان بن عفان وطهمة بن عبيد الله والزبير وسعد بن أبي وقاص  
 وعثمان بن طلحة فقتلهم فيهم الإسلام وكان دأبهم في منازعة الكفار وأعداء دين الله في حياة النبي عليه  
 السلام وبعد وفاته (واعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين) إذ لا دلالة للعقل بطريق  
 الاستقلال على الأفضلية بمعنى الأكسبية في الثواب بل مستندة لنقل (واست) هذه المسئلة  
 (مسئلة) يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن الذي هو كاف في الأحكام العملية بل هي مسئلة علمية  
 يطلب فيها اليقين (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى  
 على منصف) لأنها بأسرها إما آحاد أو ظنية الدلالة مع كونها متعارضة أيضاً وإيس الاختصاص  
 بكثرة أسباب الثواب موجباً لزيادة قطعها بل ظناً لأن الثواب تفضل من الله كما عرفت فيها سلف فله  
 أن لا يشيب المطيع ويتيب غيره وثبوت الإمامة وإن كان قطعياً لا يفيد انقطاع بالأفضلية بل غاية  
 الظن كيف ولا قطع بأن إمامة الفضول لا تصح مع وجود الفاضل (لكننا وجدنا السلف قالوا بأن  
 الفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظناهم يقضى بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما طبقوا عليه  
 فوجب علينا اتباعهم في ذلك) القول (وتقويض ما هو الحق فيه إلى الله) قال الأمدى وقد يراد  
 بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر أما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم  
 والجاهل وأما بزيادة فيها ككونه أعلم مثلاً وذلك أيضاً غير متطوع به فيما بين الصحابة إذ ما من  
 فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم إلا ويمكن بيان مشاركتها غيره فيها وتقدير عدم المشاركة فقد يمكن  
 بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل إلى ترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال أن تكون الفضيلة  
 الواحدة أربح من فضائل كثيرة ما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كبرها فلا جزم بالأفضلية  
 بهذا المعنى أيضاً \* (المقصد السادس في إمامة الفضول مع وجود الفاضل منعه قوم) كالإمامية  
 (لأنه قبيح عقلاً فان من ألزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عدس فيها  
 قاضياً بغير قضية العقل وجوزة الاكثرون) وقالوا جعل الفضول رئيساً ومقتدى فيما هو مفضل  
 فيه كما في المثال المذكور مستقيم وأما في غيره كما فيما نحن بصددده فلا (أدله) أصل للإمامة



من الفضل اذا اعتبر في ولاية كل امر والقيام به (معرفة مصالحه ومفسده وقوة القيام  
بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامه) والرياسة (اعرف وبشرائطها أقوم) وعلى  
تحميل اعبائها اقدر (وفصل قوم) في هذه المسئلة (فقالوا نصب الافضل ان اثار قننه لم يجب)  
كما اذا فرض أن المسكر والعايا لا يتقادون للفاضل بل للمفضول \* (والاوجب \* المقصد \*  
السابع أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والصنف عن القبح فيهم لان الله سبحانه وتعالى  
(عظمهم واثني عليهم في غير موضع من كتابه) كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار  
وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وقوله والذين معه اشداء على  
الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين  
اذ يابعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول  
قد أحبهم واثني عليهم في أحاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم  
الذين يلونهم ومنها قوله لانسبوا اصحابي فلو أن أحدكم انفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدأ أحدهم ولا  
نصيبه ومنها قوله اصحابي لا تخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فحببي أحبهم ومن ابغضهم فببغضي  
ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه الى غير  
ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على ما أثرهم وجدتهم  
في الدين وبذلهم أموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجهم شك في عظم شأنهم وبرائتهم  
عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك) اى يتقنه بحالهم (عن الطعن فيهم ورأى ذلك  
مجانبا للايمان ونحن لا نأوث كتابنا بما نال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التفصي عنها) فارجع  
اليها ان أردت الوقوف عليها (واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية) من المعتزلة  
(الكرروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمعتزليون بوقوعها  
منهم من سكت عن الكلام) فيها بخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة (فان أرادوا أنه  
اشتغال بما لا يعنى فلا بأس به اذ قال الشافعي) وغيره من السلف (ذلك دما طهر الله عنها ايدينا  
فلنطهر عنها السنة وان أرادوا أنها لانه لم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا) وأنت خير  
بأن الشق الثاني من التردد بنا في الاعتراف بوقوعها (وانفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد  
والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين فلو اوشهد الجميع بيافة بقل لم يقبلها  
اما العمرية فلاهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (واما الواصلية فلاهم يفسقون أحد الفريقين  
لا بعينه فلا يعلم عدل النبي منهما والذي عليه الجمهور) من الامة هو (أن المخطئ قتله عثمان ومحاربو  
على لانهم امامان فيحرم القتل والمخافة قطعا) الا أن بعضهم كالمقاضي أبي بكر ذهب  
الى أن هذه الخطئة لا تبلغ الى حد النفسيق ومنهم من ذهب الى النفسيق كالشيعة وكثير  
من اصحابنا (خاتمة) للمرصد الرابع (في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) اوجب قوم ومنعه آخرون  
والحق أنه تابع للمأمور به والمنهى عنه فيكون الامر بالواجب واجبا والمندوب مندوبا والنهي  
عن الحرام واجبا وعن المصكره مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط  
عن الاخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه  
وهو عند ناس الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الا مدى ذهب بعض الروافض الى أنه لا يجب  
بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب  
من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه  
الى وجوبه عقلا ثم اختلفوا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقيحه عقلا وقال أبو هاشم  
ان تضم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والنهي ولا يندفع عنه الا بذلك



وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الإجماع فان القائل قائلان بوجوبه مطلقا  
 وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب **كقوله تعالى**  
**ولكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام**  
**لتأمرن بالمعروف وتنهين عن المنكر** **اوليس سلطان الله شراركم** على خياركم فيسددو خيركم  
 فلا يستجاب وأما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فبدل عليه أن كل واحد من آحاد الصحابة  
 كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شائعا  
 ذاعا فيما بينهم ولم يوجد تكبر فكان اجماعا على جوازه (ولو جوبه) بعد علمه بأن ما يأمربه معروف  
 وأن ما ينهى عنه منكر وأن ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر  
 والمأمور والنهْي والمنهى (شرطان أحدهما أن يظن أنه لا يصير موجبا لنوران قننه والالم يجب  
 وكذا) لا يجب (اذا ظن أنه لا يفضي الى المصود بل يستحب حينئذ اظهارا لشعار الاسلام) فوجوبه  
 انما هو اذا جوز حصول المصود بلا ائادة قننه (وثانيهما عدم التجسس) والتفتيش عن احوال  
 الناس (للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون أن تشيع  
 اعماسه في الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس  
 سعي في اظهارها (واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته  
 ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الا ولي والآخرين وقوله عليه السلام  
 من ابته لي بشئ من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فان من أبدى لنا صفة اخنا  
 عليه حد الله (و) ايضا قد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات  
 بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله من اتبع الهدى وافتدى برسول الله واصحابه والصالحين  
 من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه  
 اجمعين) والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين (تذييل) للكتاب (في ذكر الفرق التي اشار اليها  
 الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ستة فرق امثلي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما أنا  
 عليه واصحابي وكان ذلك من مجزاته حيث وقع ما خبر به) قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي  
 عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الامن **كان يطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ**  
**اختلاف فيما بينهم** اولاً في امور اجتهادية لا توجب ايماناً ولا كفراً وكان غرضهم منها اقامة مراسم  
 الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته استوفى بقرطاس  
 اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدى حتى قال عمران النبي قد غيبه الوجد حسبننا كتاب الله و**كثر** اللفظ  
 في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في الخلاف عن جيش  
 اسامة فقال قوم بوجوب اتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه  
 وقال قوم بالخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال  
 عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال  
 أبو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فمحمدا فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى  
 وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كفى ما سمعت هذه الآية  
 الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى دعوا ماروى عنه  
 من أن الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في امامة وثبوت الارث عن النبي كما مر وفي قتال  
 مانعي الزكاة حتى قال عمر كيف تقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا  
 لا اله الا الله فاذا قالوها عصوا مني دماءهم واموالهم فقال له أبو بكر أليس قد قال الائمة  
 ومن حقها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ولو منعوني عقالا مما آذوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلفهم



بعد ذلك في تنصيب أبي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم  
اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض  
الاحكام القروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجتمع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان  
الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد  
الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم  
يرزل الخلاف يشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة  
واذا عرفت هذا فنقول (اعلم أن كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة  
والنجارية والجبرية والمشيبة والنساجية \* الفرق الاولي المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال  
اعتزل عن مجلس الحسن البصري) وذلك أنه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر  
في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعبدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكائن  
ويقولون لا نضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك  
فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل أنا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق  
ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد (وأخذ يقر) على جماعة من اصحاب الحسن ما أجاب به  
من (أن من تكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المتزلتين) قائلا ان المؤمن اسم مدح  
والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا واسب بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر  
اعمال الخية فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق  
في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار (فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل)  
فلذلك سمى هو واصحابه معتزلة ويأتون بالقدرية لاسيما ادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم  
القدر فيها (وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية) منا وذلك لان  
ثبت القدر احق بأن ينسب اليه من نافية فنقول كما يصح نسبة مثبتة اليه يصح نسبة النافية ايضا  
اذ بالغ في نفيه لانه ملتبس به (و) لا يمكن حمل القدرية على المثبتين لانه (يرده قوله عليه السلام  
القدرية محوس هذه الامة) فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتروا به من اثبات خالقين  
لا في قواهم بأن الله خلق شيئا ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث  
يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبايح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يرده ايضا (قوله عليه  
السلام) في حق القدرية (هم خصماء الله في القدر) ولا خصوصية لثقاتل بتقويض الامور كلها اليه تعالى  
انما لخصوصية لمن يعتقد أنه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه (و) المعتزلة (لقبوا انفسهم باصحاب  
العدل والتوحيد) وذلك (لقواهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة) يعني انهم قالوا يجب  
على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا  
عدلا وقالوا ايضا بنى الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة  
وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) اي المعتزلة (جميعا بأن القدم اخص وصف الله) لا يشاركه فيه ذات  
ولا صفة (وبنى الصفات) الزائدة على الذات (وبان كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف  
والاصوات (وبانه غير مرتقي في الآخرة) بالا بصار (و) بأن (الحسن والقبح عقليان ويجب عليه) تعالى  
(رعاية الحكمة) والمصلحة (في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم) انهم بعد  
اتفاقهم على هذه الامور المذكورة (اقتروا عشرين فرقة يكفر بعضهم ببعض انهم الواسلية) اصحاب  
أبي حذيفة واصل بن عطاء (قالوا بنى الصفات) قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة  
بعد ما طاعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى أن ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا  
بأنها صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله أبو هاشم (و) قالوا



(بالقدر) أي اسناد أفعال العباد إلى قدرهم (وامتناع إضافة الشر إلى الله) قالوا (بالمنزلة بين المتزلتين) على ما مر تفصيله (وذهبوا إلى الحكم بخطئة أحد الفريقين من عثمان وقائله وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وأن يخالف في النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وفاة الجبل لو شهدوا على باعة بقله لم تقبل) شهادة هم (كشهادة المتلاعنين) أي الزوج والزوجة فإن أحدهما فاسق لا يمينه \* (العمرية منهم) أي مثل الوصلية فيما ذكر من مذهبهم (الأنهم فسقوا الفريقين) في قصتي عثمان وعلي وهما منسوبون إلى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالهداية واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم النفسيق \* (الهديلية أصحاب أبي الهذيل) بن حمدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقة قسّم أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل (قالوا بفناء مقدور رب الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب إلى أن الجنة والنار تفتيان وقالوا إن حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله أدلوا كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة (وإن أهل الخلد ين) تنقطع حركاتهم و (يصيرون إلى خود) دائم وسكون ويجمع في ذلك السكون الذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب أبو الهذيل هذا القول لأنه التزم في مسئلة حدوث العالم أنه لا فرق بين حوادث لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا أقول أيضا بحركات لا تنتهي إلى آخرها بل نصير إلى سكون وتوهم أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون (ولذلك سمي المعتزلة أبا الهذيل جهمي الآخرة) وقيل أنه قد رى الأولى جهمي الآخرة (و) قالوا (إن الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدره هي ذاته) حتى بحياته هي ذاته وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون أنه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه أصلا بل جميع صفاته راجعة إلى السلوب والاضافات (و) قالوا هو (مريد بارادة) حادثة (لا في محل) وأقول من أحدث هذه المقالة هو العلّاف (و) قالوا (بعض كلامه) تعالى (لا في محل وهو كن) وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لأن تكوين الأشياء بكامة كن فلا يتصور لها محل (و) قالوا (إرادته) تعالى (غير المراد) قيل لأن إرادته عبارة عن خلقه لشيء وخلق شيء مغاير لخلق الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل أعني كلمة كن فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر (فما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة) أو أكثر وقالوا لا تخلو الأرض عن أولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قواهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلّاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام \* (النظامية أصحاب إبراهيم ابن سيار لنظام) وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة (قالوا لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا) يقدر (أن يزيد) في الآخرة (أو ينقص من ثواب وعقاب) لاهل الجنة والنار ونوهموا أن غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون إلا بسلب قدرته عليهم فافهم في ذلك كن هرب من المطر إلى الميراب (و) قالوا (كونه) تعالى (مريدا لفعله أنه خالقه) على وفق عمله (و) كونه مريدا (لفعل العبد أنه أمر به) قالوا (الإنسان هو الروح والبدن آتيا) وقد أخذ النظام من الفلاسفة إلا أنه مال إلى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم (و) قالوا (الأعراض) كالألوان والطعوم والروائح وغيرها (أجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بأن الأعراض أجسام وأخرى بأن الأجسام أعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الأعراض) المجمعة (والعلم مثل الجهل) المركب (والإيمان مثل الكفر) في تمام الماهية وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بأن حقيقة هاتين الصورتين في القوة العاقلة والامتيار بينهما ما بأم خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمعناها وعدم مطابقتها (و) قالوا (الله خلق الخلق) أي المخلوقات (دفعه) واحدة على ما هي



عليه الآ ن معادن ونباتات وحيوانات وانا وانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده  
 الا انه تعالى كن بعض المخلوقات في بعض (والتقدم والتأخر في الكمون والظهور) وهذه المقالة  
 مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم القرآن  
 ليس بمعجز) انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام  
 بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه (و) قالوا (التواتر) الذي لا يحصى عدده  
 (يحمل الكذب والاجماع والقياس ليس) شئ منهما (بمحجة و) قالوا (بالطرفة وما لو الى الرقص  
 ووجوب النص على الامام وثبوته) اي ثبوت النص من النبي على على رضي الله عنه (لكن كتمه عمر  
 وقالوا من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الركاة) كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا  
 (او ظلم به) على غيره بالغصب والاعتدي (لا يفسق \* الاسوارية اصحاب الاسوارى) وافقوا النظامية  
 فيما ذهبوا اليه و(زادوا) عليهم (ان الله تعالى لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانساق قادر  
 عليه) لان قدرة العبد صالحة للفتن على سواء فاذا قدر على احد ههما قدر على الاخر فتعلق العلم  
 او الاخبار من الله تعالى بأحد الطرفين لا يمنع مقدورية الاخر للعبد \* (الاسكافية اصحاب ابى  
 جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه يقدر عليه \*  
 (الجعفرية اصحاب الجعفر بن جعفر (ابن مبشر وابن حرب) وافقوا الاسكافية و(زادوا) عليهم متابعة  
 لابن المبشر (ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والجوس والاجماع) من الامة (على حد الشرب  
 خطأ) لان المعتبر في الحد هو النص (وسارق الحبة) فاسق (متخلف عن الايمان \* البشرية هو بشر بن  
 المعتز) كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد (قالوا الاعراض من الالوان  
 والطعوم والروائح وغيرها) كالادراكات من السمع والروية (تقع) اي يجوز ان تحصل (متولدة)  
 في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية)  
 والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (طامنا) لكانه  
 لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال (ولو عذبه لكان) (طامنا) مستحقا  
 للعقاب (وفيه تناقض) اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا \* (المزدارية هو ابو موسى  
 عيسى بن صبيح المزدار) هذا قوله وهو من باب الافتعال من الزيارة (وهو تليذ بشر) أخذ العلم عنه  
 وتزهد حتى سمى راهب المعتزلة (قال الله قادر على ان يكذب ويظلم) ولو فعل لكان الها \* اذبا  
 ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا \* (يجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا) لامباشرة قال (والناس قادرون  
 على مثل القرآن واحسن منه نظما) وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن  
 وكفر القائل بقدمه قال (ومن لا بس السلطان كافر لا يوارث) اي لا يرث ولا يورث منه (وكذا من قال  
 بخلق الاعمال وبالروية) كافر ابضاء (الهشامية هو هشام بن عمرو الغوطي) الذي كان مباليا  
 في القدر اكثر من مباينة سائر المعتزلة (قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده في القرآن  
 (لا استدعائه موكل) ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل  
 (ولا يقال ألف الله بين القلوب) مع انه مخالف لقوله تعالى ما آتيت بين قلوبهم ولكن الله آلف بينهم  
 (و) قالوا (الاعراض لا تدل على الله ولا) على (رسوله) اي هي لا تدل على كونه تعالى خالقها ولا تصليح  
 دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان خلق البحر  
 وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لادلالة  
 في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف) بل لا بد من اتفاق الكل قبل  
 ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل  
 طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) اذ لا فائدة في وجودهما الا ن (ولم يحاصر عثمان



ولم يقتل) مع كونه متوازرا (ومن افسد صلاة) في آخرها وقد (افتتحها أولا) بشروطها (فاقول صلاته معصية منهى عنه) مع كونه مخالفا للاجماع \* (الصالحية اصحاب الصالحين) ومن مذهبهم انهم (جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت) ويلزمهم جواز أن يكون الناس مع انصافهم بهذه الصفات امواتا وأن لا يكون الباري تعالى حيا (و) (جوزوا) (حاشا الجوهر عن الاعراض) كلها \* (الخاطبة هو احمد بن حابط) نسب اتباعه الى أبيه وهو (من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث) هو المسيح والمسيح (هو الذي يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام وأحدثها قال الآمدي وهؤلاء ~~كفار~~ مشركون \* (الحديثة هو فضل الحديثي) ومذهبهم مذهب الخاطبة الا انهم (رادوا التنازع وان كل حيوان مكاف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى أبدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسمى عليهم نعمته ثم ابتلاهم وكافهم ~~شعرا~~ نعمته فأطاعه بعض فأقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فأخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار وأطاعه بعض في البعض دون البعض فأخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام والذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعاته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتنازع \* (المعمرية هو معمربن عباد السلي) قالوا الله لم يحلق شيئا غير الاجسام) وأما الاعراض فتختص بها الاجسام اما طبعها كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحوان للالوان قيل ومن العجب أن حدوث الاجسام وفناءها عند معمربن الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام (و) قالوا (لا يوصف) الله (بالقدم) لانه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزمني (ولا يعلم) الله (نفسه) والا فلهذا العالم والمعلوم وهو ممنوع (والانسان لا فعل له غير ارادة) مباشرة كانت او توليدا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان \* (انمامية هو ثمامة بن اشرس الغمري) كان جامع بين حنافة الدين وخلاعة النفس (قالوا الافعال المتولدة لافعالها) اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذ ارى سببا الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه (والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والبرادقة يصيرون) في الآخرة (ترابا لا يدخلون الجنة ولا نارها وكذا الهنات والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة) وهي قبل الفعل (ومن لا يعلم خاتمة من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبيعته) كانواهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان المؤمنين وله عنده منزلة \* (الخياطية اصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط قالوا بالقدر) اي اسناد الافعال الى العباد (وتسمية المعدوم شيئا) اي ثباته متقدرا في حال العدم (وجوهر او عرضا) اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم (وان ارادة الله ~~ككونه~~) قادرا (غير مكره ولا كاره وهي) اي ارادته تعالى (في افعال نفسه الخلق) اي كونه خالقا لها (وفي افعال عبادهم الامر) بها (وكونه سميعا بصيرا) معناه (انه عالم بمتعلقها وكونه يرى ذاته او غيره) معناه (انه يعلمها) \* (الخاطبة هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروى كثير من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (قالوا المعارف كلها ضرورية



ولا ارادة في الشاهد) اي في الواحد منا (انما هي) اي ارادته لفعلة (عدم السهو) اي كونه عالميا به غير  
 ساء عنه (و) ارادته (لعمل الغير) هي (الميل) اي ميل النفس (اليه و) قالوا (ان الاجسام ذوات طبائع)  
 مختلفة لها آثار مخصوصة كاذهاب اليه الفلاسفة الطبيعيون (ويمنع انعدام الجواهر) انما تبدل  
 الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيمولي (والنار تجذب اليها اهلها لان الله يدخلها)  
 اي يدخلهم فيها (والخير والنشر من فعل العبد والقران جسد يتقلب تارة رجلا وتارة امرأة \* الكعبية  
 هو أبو القاسم بن محمد الكعبي) كان من معتزلة بغداد وتليذ الخياط (قالوا فعل الرب واقع بغير  
 ارادته) فاذا قيل انه تعالى مرید لافعله اريد أنه خالق لها واذا قيل مرید لافعال غيره اريد أنه امر بها  
 (ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه) كاذهاب اليه الخياطية \* (الجبائية هو أبو علي) محمد بن عبد  
 الوهاب (الجبائي) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة الرب حادثة لافي محل) والله تعالى مرید بتلك  
 الارادة موصوف بها (والعالم يفتي بقاء لافي محل) عند ارادة الله تعالى فضاء العالم (والله متكلم بكلام)  
 مركب من حروف واصوات (يخلفه) الله (في جسم) والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلفه  
 لا من قام به وحل فيه (ولا يرى) الله (في الاخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن  
 ولا كافر واذا مات بلا توبة يتخذ في النار ولا كرامات للاولياء ويجب) على الله (لمن يكلف) اي المكلف  
 (اكمال عقله وتمييزه اسباب التكليف) اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو واصح له (والانبياء  
 معصومون وشارك) أبو علي (فيها) أي في الاحكام المذكورة (أبا هاشم ثم انفرد) عنه (بان الله عالم)  
 لذاته (بلا) ابجباب (صفة) هي علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه) تعالى (سمعا بصيرا) معناه  
 (انه حتى لا آفة به ويجوز الايلا للعوض \* البهيمية انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق المذم  
 والعقاب بالامعية) مع كونه مخالفا لاجماع والحكمة (وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها  
 عالميا بجمعه) ويلزمه أن لا يصح اسلام الكافر مع أدنى ذنب أصرت عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة)  
 فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار أخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما يجب (ولا  
 يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل ولله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة)  
 قال الا مدي هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا  
 الا انه ليس معلوما على أن اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه \* (الفرقة الثانية) من كبار الفرق  
 الاسلامية (الشيعية) اي الذين شايعوا عاليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا  
 واعتقدوا أن الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم بهكون من غيرهم واما ببقية  
 منه أو من اولاده (وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية  
 وامامية \* اما الغلاة فثمانية عشر \* السبائية قال عبد الله بن سبأ اعلى أنت الاله حقا) فقاه على الى  
 المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي  
 وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تنبع اصناف الغلاة (قال) ابن سبأ (وانه لم يمت)  
 علي ولم يقتل (وانما قتل ابن سبطانا) تصور بصورة علي (وعلى في السحاب والارض صوته والبرق  
 صوته وانه ينزل) بعد هذا (الى الارض ويلاها عدلا وهو لا يقولون عند سماع الرعد عليك السلام  
 يا امير المؤمنين \* الكاملية قال أبو كامل بكفر الصحابة بترلية علي وبكفر علي بترلة طلب الحق و) قال  
 (بالتنازع) في الارواح عند الموت (وان الامامة نور يتنازع) اي ينتقل من شخص الى آخر (وقد تصير في  
 شخص نبوة) بعد ما كانت في شخص آخر امامة \* (البيانية قال بيان بن سمعان التميمي) التمدى البيني  
 (الله على صورة انسان ويملك كله الاوجه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد ابن الحنفية ثم في ابنه  
 أبي هاشم ثم في بيان \* المغيرية قال مغيرة بن سعيد المجلي) الله جسم على صورة انسان (بل رجل) من نور  
 على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة والاراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار ورفع



تاجا على رأسه) وذلك قوله تعالى سبّح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى (ثم) انه (كتب على كفه اعمال  
 العباد ففضب من المعاصي فغرق فحصل منه) اي من عرقه (بحران احدهما ملح مظلم والاخر حلو  
 نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه طله فانترعه) اي انتزع بعضا من ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس  
 واقمر وافنى الباقي) من الظل (نصيا للنيرين) وقال لا ينبغي أن يكون معي اله آخر (ثم خلق الخلق من  
 البصرين فالكفر) اي الكفار (من المظلم والايمان) اي المؤمنين (من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال  
 وعرض الامانة وهي منع على - عن الامامة على السموات والارض والجلال فأبين أن يحملنها واشفقن  
 منها وحملها الانسان وهو أبو بكر جلهما بأمر عمر) حين ضمن أن يعينه على ذلك (بشرط أن يجعل) أبو بكر  
 (الخليفة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في) حق (أبي بكر وعمر) هؤلاء يقولون  
 (الامام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن علي بن الحسين) بن علي (وهو حي) مقيم (في جبل جابر)  
 الى أن يؤمر بالخروج (وقيل المغيرة) فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون  
 بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به (الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين  
 الارواح تناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي - واولاده الثلاثة  
 ثم الى عبد الله هذا) قالت الجناحية (هو) اي عبد الله (حي) مقيم (بجبل باصفهان) وسيخرج  
 (واكرروا الامامة واستحلوا المحرمات) من الخمر والميتة والزنا وغيرها \* (المنصورية هو ابو منصور  
 المجلي) عز نفسه الى أبي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه (قالوا الامامة  
 صارت لمحمد بن علي بن الحسين) ثم انتقلت عنه الى أبي منصور وزعموا أن ابا منصور (خرج الى السماء  
 وسمع الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني) ثم انزله الى الارض (وهو الكسف) المذكور في قوله  
 تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مرحوم وكان قبل ادعائه الامامة افسه يقول  
 الكسف علي بن أبي طالب (و) قالوا (الرسالة قطع) ابدا (والجنة رجل امرنا بموالاة وهو الامام والنار  
 بالزند) اي رجل امرنا بغيظه (وهو زندي) اي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر (وكذا القرائض  
 والمحرمات) فان القرائض اسماء رجال امرنا بموالاة والمحرمات اسماء رجال امرنا بماداتهم  
 ومقصودهم بذلك أن من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة \*  
 (الخطابية هو ابو الخطاب الاسدي) عز نفسه الى أبي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلو في حقه  
 تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه (قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب بي - فخر ضواطاعته) اي  
 زعموا أن الانبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب (بل) زادوا على ذلك وقالوا (الائمة آلهة  
 والحسنان ابننا الله وجعفر) الصادق (اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي - و) هؤلاء (يستحلون  
 شهادة الزور ولو اذقيهم على تخافهم والامام بعد قتله) اي قتل أبي الخطاب (معمر) اي ذهب الى ذلك  
 جماعة منهم فمعدوا معمر كما كانوا يعبدون أبا الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها)  
 والدنيا لا تنفي (واستباحوا المحرمات وتركوا القرائض وقيل الامام) بعد قتله (بزيف) اي ذهب  
 الى ذلك طائفة اخرى منهم (و) قالوا (ان كل مؤمن يوحى اليه) متمسك بقوله تعالى  
 وما كان لنفس أن تموت الا بأذن الله اي يوحى من الله اليه (وفهم) اي في اصحاب بزيف (من هو خير  
 من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) ابدا (بل) اذا بلغوا النهاية (يرفعون الى الملكوت وقيل هو)  
 اي الامام بعد أبي الخطاب (عمر وبن بنان المجلي - الا انهم يموتون) اي يقولون بذلك \* (الغراية قالوا  
 محمد علي - اشبهه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى علي - (فغلط جبريل)  
 في تبليغ الرسالة (من علي - الى محمد) قال شاعرهم \* غلط الامين فجازها عن حيدره \* (فيلعنون  
 صاحب الريش يعنون به جبريل \* الدمية) لقبوا بذلك لانهم (ذموا محمد لان عليا هو الاله وقد بعثه  
 ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهية هما) اي قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلي - (واهم)



في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا (وقيل بالهية خمسة  
 اشخاص) يسمون اصحاب العباء (هما فاطمة والحسنان) وهؤلاء زعموا أن هذه الهية شئ  
 واحد وأن الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر (ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن  
 وصية انتابت \* الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم) الجواب بقى (قالوا الله جسد)  
 اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه  
 (وهو كالبيكة البيضاء) الصافية (يتلا من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة) بفتح الميم  
 وهو الموضع الذي يجسسه الطيب كأنهم يريدون بها النبض قالوا (وليست هذه الصفات المذكورة  
 غيره) اى غير ذاته تعالى (وبقوم) الله (ويقعد) ويتحرك ويسكن وله مشابة بالاجسام لولا ما تدل  
 عليه (وبعلم ما تحت الثرى بشعاع يتفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار بأشبار قسه عمام للعرش  
 بلاثاوت بينهما) اى على وجه لا يفضل احدهما على الآخر (وارادته) تعالى (حركة هي لا عينه  
 ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها) لا قبله (بعلم لا قديم ولا حادث) لانه صفة والصفة لا توصف  
 (وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره) لما مر (والاعراض لا تدل على الباري) انما الدال عليه هو الاجسام  
 لما عرفت من مشابته اياها (والائمة معصومون دون الانبياء) لان النبي يوحى اليه فيقترب به الى الله  
 بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب أن يكون معصوما \* (وقال ابن سالم هو على صورة انسان)  
 له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف)  
 والاسفل مصمت الا انه ليس الجاودما (الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا يحدث الصفات) لله  
 (وقبلها) اى قبل حدوثها (لا حياة) فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سمعا ولا بصيرا \*  
 (اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي) قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى  
 منها) اى من الملائكة مع كونه محمولا لهم (كأنكرى بحمله رجلاه) وهو اقوى منهما \* (الشيطنانية  
 هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه) تعالى (نور غير جسماني) ومع ذلك هو (على صورة  
 انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها \* الزامية قالوا الامامة) بعد علي \* (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله  
 ثم علي \* بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل  
 واستحلوا المحارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في اتقنع \* (المقوضة قالوا الله قوض  
 خلق الدنيا الى محمد) اى الله خلق محمد او قوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها (وقيل) قوض  
 ذلك (الى علي \* البداية جوزوا البدء على الله) تعالى اى جوزوا أن يريد الله شيا ثم يبدؤه  
 اى يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه أن لا يكون الرب عالما بواقب الامور \* (النصيرية  
 والاشعافية قالوا حل الله في علي) فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر أما في جانب  
 الخير فكطهور جبريل بصورة البشر وأما في جانب الشر فكطهور الشيطان في صورة الانسان  
 قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا  
 ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بأيديهم ومن ههنا اطلقنا الالهة على الائمة  
 لا ترى أن النبي قاتل المشركين وعلي قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر \*  
 (الاسماعيلية ولقبوا بسبعة ألقاب بالباطنية لقواهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فانهم قالوا القرآن  
 ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة الملب  
 الى القشر والمتك باطنه لا ظاهره المعذب بالمشقة في الاكساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره  
 وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب  
 وهذا القول أخذوه من المنصورية والجناحية (و) اتبعوا (بالقرامة لان آواهم) الذي دعا الناس  
 الى مذهبهم رجل يقال له (جهدان قرمط وهي احدى قرى واسط وبالخرمية لا باحتهم المحرمات



والمخارم وبالسبعية لانهم زعموا أن النطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة آدم ونوح و ابراهيم وموسى  
 وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء (سبعة ائمة يتمون شريعته  
 ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى) في الدين وهم متفاوتون في الرتب (امام يؤدى  
 عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وجهة يؤدى عنه) اى عن الامام ويحصل علمه ويحتج به له  
 (وذو مصة يص العلم من الحق) اى يأخذه منه فهذه ثلاثة (وابواب وهم الدعاة فأكبر) اى داع أكبر  
 هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ العهد على الطالبين) من اهل الظاهر  
 فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم (ومكلم) قد ارتفعت درجته  
 في الدين ~~ولكن~~ لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو (يحتج ويرغب الى الداعي  
 مكلم الصائت) حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب  
 عنه وطلب الحق اذام المكلم الى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهد قال الامام (واغماضوا مثل  
 هذا مكلم بالان مثله مثل الجراح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح  
 مكلمين وهو سادسهم (ومؤمن يتبعه) اى يتبع الداعي وهو الذى اخذ عليه العهد وآمن وأيقن  
 بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم (فالوا ذلك) الذى ذكرناه (كالسموات والارضين)  
 والجمار (وايام الاسبوع و) الكواكب (السيارة وهى المديرات امرا كل منها سبعة) كما هو  
 المشهور (و) لقبوا (بالبابكية اذا تبع طائفة منهم بابك الخزعى) في الخروج (بأذريجان وبالحمرة لابسهم  
 الحمرة في ايام بابك او تسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حبرا وبالا سماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل  
 ابن جعفر) الصادق وهو أكبر أبنائه (وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل وأصل دعوتهم  
 على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع  
 على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم) وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم  
 من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغابتهم واستفلاتهم على الممالك انما نحتاج  
 بتأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم  
 واضطراب كلمتهم (ورأسهم) فى ذلك (جدان فرمط وهى عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة)  
 واستدراج الطعام (مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا  
 القاء البذر في السجنة) اى دعوة من ليس قابلا لها (و) منعوا (التسكلم في بيت فيه سراج) اى في موضع  
 فيه فقيه او متكلم (ثم التأس باسم الله كل احد) من المدعويين (بسماعيل اليه) بهواه وطبعه (من زهد  
 وخلاعة) فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح تقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينهها وقبح  
 تقيضها حتى يحصل له الانس به (ثم انتشروا في اركان الشريعة بمقطعات السور) بأن يقول  
 ما معى الحروف المقطعة في اوائل السور (وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها) اى لم يجب  
 احدها دون الاخر (و) وجوب (الفصل من المنى دون البول وعدد الركعات) اى لم كان بعضهم اربعة  
 وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء  
 ويطوون الجواب عنها (ليعلق قلبهم بمراجعة فيها ثم الربط) وهو امران الاول (اخذ الميثاق  
 منه) بأن يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذا اخذنا  
 من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل احد ميثاقه (بحسب اعتقاده ان لا يقضى لهم سرا) الثانى  
 (حوالته على الامام في حل ما اشكل عليه) من الامور التى ألقاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر على احد  
 حتى يترقى من درجته وينتهى الى الامام (ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم  
 حتى يزاد ميله) الى مادعاه اليه (ثم التأسيس وهو تعهد بمقتضاها) ويسلمها (المدعو) وتكون  
 سبقة له الى ما يدعو اليه من الباطل (ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السخ



عن الاعتقادات الدينية (وحيث) أي وحين إذ آل حال المدعو إلى ذلك (يأخذون في) الإباحة  
 والحث على (استحجال الذات وتأويل الشرائع) كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيميم  
 هو الأخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول  
 بدليل قوله تعالى إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من امرارهم  
 إلى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه  
 من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفاء هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة  
 الدعوة والطواف بالبيت سبعاً والاعانة السبعة والخنة راحة الابدان عن التكليف والنار مشقتها  
 بزاولة التكليف إلى غير ذلك من خرافاتهم (ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم) ولا عالم  
 ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة  
 بينه وبين الموجودات وهو تشبيهه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو  
 واهب هذه الصفات ورب المتضادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا انه تعالى ابدع  
 بالامر العقل التام وتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة فاشتقت النفس إلى العقل التام مستفيدة  
 منه فاحتاجت إلى الحركة من النقصان إلى الكمال وان تم الحركة الا بالآلة فحدثت الاجرام الفلكية  
 وتحركت حركة دورية تدبر النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وتوسط البسائط  
 حدثت المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعدادة لفيض الانوار  
 القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملاً على عقل كامل كلي ونفس  
 ناقصة كلية تكون مصدراً للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة إلى  
 النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة  
 النفس الاولى إلى العقل الاول فيميرجع إلى ايجاد الكائنات وهي الامام الذي هو وصي الناطق  
 وكما أن تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس إلى النجاة بتحريك الناطق  
 والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الامام في هذا ما كان عليه قدماؤهم (وحيث  
 ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة) الذي يؤدى عن الامام الذي لا يجوز  
 خلوه الزمان عنه (وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج إلى المعلم) ثم انه منع العوام عن الخوض  
 في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائلهم ثم انهم تفلسفوا  
 ولم ير الواسطة هذين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتخصنوا بالخصون وكثرت شوكتهم  
 وخافت ملوك السوء منهم فاطهروا اسقاط التكليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات  
 العجماء اوات بلاضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه (واما الزيدية)  
 وهم المنسوبون إلى زيد بن علي بن الحسين (ثلاث فرق الجارودية اصحاب ابي الجارود)  
 الذي سماه الباقر مرحوباً وفسره بانه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنص) من النبي في الامامة  
 (على علي وصفاً لا تسمية والصحابه كفروا بخالفته) وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي (والامامة  
 بعد الحسن والحسين شوري في اولادهم ما خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام) كما مر  
 (واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور  
 فذهب طائفة منهم إلى ذلك (و) زعموا (انه لم يقتل او) هو (محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب  
 طائفة) الذي اسرى في ايام المعتصم وجعل اليه نفسه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه  
 وانكروا موته (او) هو (يحيى بن عمير صاحب الكوفة) من اخفاء زيد بن علي دعا الناس إلى نفسه  
 واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعيز بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله (السليمانية  
 هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شوري) فيما بين الخلق (وانما تعقد برجلين من خيار المسلمين)



وتصح امامة المفضول مع وجود الافضل (وابوبكر وعمر امامان وان اخطأ الامّة في البيعة لهما) مع وجود علي - لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق (وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة \* البتيرية هو بنير النوى) وافقوا السليمانية الا انهم (توفوا في عثمان) هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة (واما الامامية فقالوا بالنص الجلي - على امامة علي - وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وسافوا الامامة الى جعفر الصادق واخذوا في المنصوص عليه بعده) والذي استقر عليهم رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي - بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي - النقي - وبعده علي - بن محمد النقي - وبعده الحسن بن علي - الزكي - وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر واهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية اتزلا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاخذوا (وتشعب متأخروهم الى معتزلة) اما وعيدية او تفضيلية (والى اخبارية) بمقتدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يجرون التشابهات على أن المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون أن ما اراد الله بها حق بلاتشبيه كما عليه السلف (و) الى (ملتصقة بالفرق الضالة \* الفرقة الثالثة) من كبار الفرق الاسلامية (الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي - عند التحكيم) وما جرى بين الحكمين (وكفروه وهم اثنا عشر ألف رجل) كانوا اهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي - صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومهم في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم (قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل) فيما بين الناس (فهو امام) وان غير السيرة وجار وجب ان يهزل او يقتل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا أن لا يكون في العالم امام (وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة \* البهسية هو يهس بن الهيصم بن مابر قالوا الايمان) هو (الافرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه) حتى يعلم الحق (وقيل لا) بكفر (حتى يرفع) امره (الى الامام فبعده) وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور (وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى - محترما الاية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضر او غايبا) قالوا (الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا و) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) اى السكر (مع الكبيرة كفروا فاقوا القدرية) في اسناد افعال العباد اليهم \* (الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر على - بالتحكيم) وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يجعل قوله في الحياة الدنيا وشهد الله على ما في قلبه وهو الدخام (وابن ملحج محق) في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتي الخوارج حوزاهد هاعمران بن حطان

باضرية من تقي - ما ارادها \* الالبليغ من ذى العرش رضوانا

انى لا ذكره يوما فاحسبه \* اوفى البيرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) اى عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليد هم في النار (و) كفروا (القعدة عن القتال) وان كانوا وافقين اهتم في الدين (و) قالوا (تحرم النكبة) في القول والعمل (ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني) الحصن اذ هو غير مذكور في القرآن (ولا حد لقذف على النساء) اى القاذف ان كان امرأة لم يحذف لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهى للمذكر بن قال الامدى واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اى المذدوف المحصن ان كان رجلا لا يحذف قاذفه وان كان امرأة يحذف قاذفها وهذا الظاهر (واطفال المشركين في النار مع اباؤهم ويجوز نفي - كان كافرا) وان علم كفره بعد النبوة (ومرتكب الكبيرة كافر \* النجدات هو نجدة بن عامر الجني - منهم العاذرية) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات في الفروع) وذلك أن نجدة



وجهه ابنه مع جيش الى اهل القطيف قتلوه واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكوا من الغنمة  
 قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجد اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم أنه لا يستعافهم  
 بجهاالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الذين امر ان احدهما معرفة الله ورسوله  
 وتحريم دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جلة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني  
 ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهو لا منهم معواذرية (وقالوا) اى التجديدات كلهم (لاحاجة) للناس  
 (الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز انهم نصبه) اذ رأوا أن تلك الرعاية لا تتم  
 الا بامام يحكمهم عليها (وخالفوا الازارقة في غير التكفير) اى وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام  
 الباقية \* (الاصفريه اصحاب زياد بن الاصفر يحالفون الازارقة في تكفير القعدة) عن القتال اذا كانوا  
 موافقين لهم في الدين (وفي اسقاط الرجم) فانهم لم يسقطوه (وفي اطفال الكفار) اى لم يكفروا اطفالهم  
 ولم يقولوا بتخليدكم في النار (ومنع النقية في القول) اى جوزوا النقية في القول دون العمل (وقالوا)  
 المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها (فيقال مثلا سارق اوزان او قاذف ولا يقال كافر) وما لاحد  
 فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كافر (فيقال اصحابه كافر) (وقيل تروج المؤمنة) اى المعتدة لما هو  
 دينهم (من الكافر) المخالف لهم (في دار النقية دون) دار (العلاية \* الاباضية هو عبد الله بن اباص  
 قالوا محلفونا) من اهل القبلة (كفار غير مشركين يجوز منا حكمهم وغنمة اموالهم من سلاحيهم  
 وكراعهم) حلال (عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الامم مسكر سلطانهم) قالوا (نقبل شهادة  
 مخالفينهم عليهم وممن تكب الكبيرة سواد غير مؤمن) بناء على أن الاعمال داخله في الايمان (والاستطاعة  
 قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى وفي العالم كله بفناء اصل التكليف وممن تكب الكبيرة كافر  
 كفر نعمة لا) كافر (ملة وتوفوا في) تكفير (اولاد الكفار) وتعلميهم (و) توقفوا (في النفاق اهو شرك)  
 ام لا (و) في (جوار بمنة رسول بلا دليل) ومجزة (وتكليف أتباعه) فيما يوحى اليه اى تردوا أن ذلك  
 جائز اولا (وكفروا علميا واكثر الصحابة واقترعوا) فرقا (اربعا \* الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابي  
 المقدام رادوا) على الاباضية (أن بين الايمان والشرك معرفة لله تعالى) فانها خصلة متوسطة بينهما  
 (فن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول او جنة او نار (او بارتكاب كبيرة ككفر لا مشرك \* الثانية  
 اليزيدية اصحاب يزيد بن ابيسة) زادوا على الاباضية أن (قالوا سمعت نبي من النجم يكذب في السماء)  
 وينزل عليه جلة واحدة (ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة) المذكورة في القرآن (و) قالوا (اصحاب  
 الحدود ومشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت او صغيرة \* (الثالثة الحارثية اصحاب ابي الحارث  
 الاباضى خالفوا الاباضية في القدر) اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى (و) كون (الاستطاعة  
 قبل الفعل \* الرابعة اقاتلون بطاعة لا يرد بها الله) اى زعموا أن العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله  
 كان ذلك طاعة \* (المجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع من فرق الخوارج (زادوا على  
 التجديدات) بعد أن وافقواهم في مذهبهم (وجوب البراءة عن الظلم) اى يجب أن يتبرأ عنه (حتى يدعى  
 الاسلام) بعد البلوغ (ويجب دعاؤه اليه) اى الى الاسلام (اذ بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر  
 فرق \* الاولى الميوسية هو ميمون بن عمران قالوا باقدر) اى اسناد الافعال الى قدر العباد (و) يكون  
 (الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي) كما هو مذهب المعتزلة قالوا  
 (واطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجوز نكاح البنات للبنين والبنات لاولاد الاخوة والاخوات)  
 اى جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات (وانكار سورة يوسف)  
 فانهم زعموا أنها قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآنا \* (الثانية) من فرق المجاردة  
 (الحزبية هو حجة بن ابرك وافقوهم) اى الميوسية فيما ذهبوا اليه من البدع (الانهم قالوا اطفال  
 الكفار في النار \* الثالثة) منهم (الشيعية هو شعيب بن محمد وهم كالميوسية) في بدعهم (الافى القدر \*



\* الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم واقفوا الشيعية) ويحكي عنهم انهم يتوقفون في امر على  
 ولا يصترحون بالبراءة عنه كما يصترحون بالبراءة عن غيره \* (الخامسة الخلقية اصحاب خاتم  
 الخارجين وهم خوارج كerman ومكران) (اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال  
 المشركين في النار بلا عمل وشرك \* السادسة الاطرافية) هم على مذهب حزة ورئيسهم رجل من  
 مجستان يقال له غالب الانهم (عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة اذا اتوا بما يعرف  
 لزومه من جهة العقل (وواقفوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر) اي اسناد الافعال الى قدرة  
 العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي نفي القدرة المؤثرة عن العباد \* (السابعة المعلوماتية  
 هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه) وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو  
 جاهل لا مؤمن (وفعل العبد مخلوق لله تعالى \* الثامنة المجهولية) مذهبهم كذهب الحازمية  
 ايضا الانهم (قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض اسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن  
 (وفعل العبد مخلوق له \* التاسعة الصلوية هو عثمان بن ابي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم  
 كالمجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بآبائنا وبرتنا من اطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام  
 فيقبلوا (وروي عن بعضهم ان الاطفال) سواء كانوا المسلمين او المشركين (لا ولاية لهم ولا عداوة) حتى  
 يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا أو يتكروا \* (العاشرية) من فرق المجاردة (الثعالبة هو ثعلب بن  
 عامر قالوا بولاية الاطفال) صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم)  
 ايضا (ان الاطفال لا حكم لهم) من ولاية او عداوة الى أن يدركوا (ويرون اخذ الزكاة من العبيد  
 اذا استعتوا واعطاء هالهم اذا افقروا \* وتفترقوا) اي الثعالبة (اربع فرق \* الاولى الاخنسية  
 اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الانهم) امتازوا عنهم بأن (توقفوا في دار التقية) من  
 اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر (الامن علم حاله) من ايمانه او كفره (وحرموا الاغتيال  
 بالقتل) لخالفهم (ولسرقه) من اموالهم (ونقل عنهم) أنه يجوز (تزويج المسلمين من مشركي قومهم \*  
 الثانية المعمدية هو معمد بن عبد الرحمن خالفهم) اي الاخنسية (في التزويج) اي تزويج المسلمين  
 (من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد) اي اخذها منهم ودفعها اليهم \* (الثالثة  
 الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي اقدرة الحادثة \* الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا  
 تارك الصلاة كافر) لا تترك الصلاة بل (الجمله بالله) فان من علم أنه مطلع على سره وعلمه ومجازيه  
 على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فان مرتكبها كافر  
 بجهله بالله لما ذكرناه (وموالاة الله ومعاداة اعباده باعتبار العافية) وما هم صائرون اليه عند  
 موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موقوفة دامها (فكذلك نحن) فن وصل  
 الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة والبناء وان كان كافرا عادينا (فاذن فرق الخوارج  
 عشرون) لان المجاردة عشر فرق فذهبها الى الست السابقة تصبح ست عشرة وتشعب  
 من الثعالبة او الاباضية اربع فرق اخرى فالجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعدم مع اقسامه  
 فلا تعتبر الثعالبة عاشرة اقسام المجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق  
 حيت تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين  
 واعتبار احدي الاربعين دون الاخرى تحكم محض \* (الفرقة الرابعة) من كبار الفرق الاسلامية  
 (المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية) اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد  
 من ارجاء اي آخره ومنه ارجئه وأخاه اي أمهله وأخره (اولا انهم يقولون لا يصترح مع الايمان معصية)  
 كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي أن لا يميز لفظ المرجية (وفرقتهم  
 خمس \* اليونسية هو يونس النخيري قبلوا الايمان) هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة باقارب)



فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولا يضر معها ترك الطاعات) وارتنكاب المعاصي ولا يعاقب  
 عليها (وابليس كان عارفاً بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله أبي واستكبر  
 وكان من الكافرين \* (العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا) على اليونسية (ان علم الله لم يزل شيئاً  
 غيره) اي غير ذاته وكذا باقي صفاته (وانه تعالى على صورة الانسان) لما ورد في الحديث من ان الله خلق  
 آدم على صورة الرحمن \* (الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله ورسوله  
 وبما جاء من عندهما اجالا) لا تفصيلا (وهو) اي الايمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الاجال (مثل ان يقول  
 قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة واعلمها بغير مكة وبعث محمداً ولا ادري اهو الذي بالمدينة  
 ام غيره) وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن  
 ومقصودهم بما ذكره ان هذه الامور ليست داخلية في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان  
 عاقلا لا يشك فيها (وعسان كان يحكيه) اي القول بما ذهب اليه (عن ابي حنيفة) وبعده من  
 المرجئة (وهو اقتراب) عليه قصد به غسان ترويح مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال لا مدى  
 ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة  
 في الصدر الاول كانوا ياقبون من خالفهم في القدر مرجئا اولانه لما قال الايمان هو التصديق  
 ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة  
 في العمل والاجتهاد فيه \* (الثوبانية اصحاب ثوبان المريجي قالوا الايمان هو المعرفة والقرار بالله  
 ورسوله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله) وأما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من  
 الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقبيل ابومروان غيلان  
 الدمشقي وأبو شمرو بونس بن عمران والفضل القاشي (و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على انه تعالى لو عفا  
 في القيامة) عن عاص لعن الله كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحداً من النار) لا يخرج كل من هو مثله  
 (ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان او (غيلان) من بينهم (بالقدر) اذ قد جمع  
 بين الارجاء والقول بالقدر أي اسناد الافعال الى العباد (والتخرج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون  
 الامام قرشياً \* التومنية اصحاب ابي معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة  
 والاخلاص والاقرار) بما جاء به الرسول (وتركوا بعضه كفروا ببعضه ايماناً ولا بعضه) اي ولا  
 بعض ايمان (وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق  
 ومن ترك الصلاة مستحلاً كفراً) لتكذيبه بما جاء به النبي (و) من تركها (بنية القضاء لم يكفر ومن قتل  
 نبياً اولطه كفر) لاجل القتل او اللطمة بل (لانه دليل لتكذيبه وبفضه وبه قال ابن الراوندي وبشر  
 المريسي وقالوا السجود للصنم) ليس كفراً بل هو (علامة الكفر فهذه هي المرجئة الخامسة ومنهم  
 من جمع اليه) اي الى الارجاء (القدر كالمصالحى) وابي ثمر ومحمد بن شبيب وغيلان \* (الفرقة الخامسة)  
 من كبار الفرق الاسلامية (التجارية اصحاب محمد بن الحسين التجار هم موافقون لاهل السنة في خلق  
 الافعال وان الاستطاعة مع الفعل و) ان (العبد يكتسب فعلاً و) موافقون (للمعتزلة في نفي الصفات)  
 الوجودية (وحدوث الكلام) ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد  
 (وفرقتهم ثلاث \* لا ولي البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب) باي شيء كان (فهو جسم  
 \* الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غير مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر \*  
 الثالثة المستدركة استدركو اعلينهم) اي على الزعفرانية (وقالوا انه) اي كلام الله (مخلوق مطلقاً لكنا  
 واقفنا السنة) الواردة بأن كلام الله غير مخلوق (والاجماع) المنعقد عليه (في نفيه واقلناه بما هذه) الصورة  
 (حكايته) اي حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف  
 والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها (وقالوا اقوال مخافينا كلها كذب



حتى قولهم لا اله الا الله) فانه كذب ايضا \* (الفرقة السادسة) من تلك الفرق الكبار (الجبرية والجبر  
 اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة) اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين  
 الجبر والتفويض (ثبت للعبد كسبا) في الفعل بلا تأثير فيه (ككاشعريه) والتجارية والضرارية  
 (وخالصة لا تشبه كالجبرية وهم اصحاب جهم بن صفوان) الترمذي (قالوا لا قدرة للعبد اصلا) لا مؤثرة  
 ولا كاسبية بل هو بمنزلة الجادات فيما يوجد منها (والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل  
 ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) اذ يلزم منه التشبيه (كل علم واقدره) لو ابدل القدرة بالحياة كما ذكره  
 الآمدي لكان اولي لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة (والجنة والنار تفنيان) بعد دخول اهلها  
 فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه (ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة  
 بالعقل) قبل ورود الشرع \* (الفرقة السابعة) منها (المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات) ومثله بالحدوثات وهم  
 لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلين بالتشبيه (وان اختلفوا في طريقة فهم مشبهة غلاة الشيعة)  
 كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال  
 والحلول في الاجسام الى غير ذلك (ومنهم مشبهة الحشوية كضروكهمس والهجيمي قالوا هو جسم)  
 لا كالا اجسام (من لحم ودم) لا كاللحم والدماء (وله الاعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملاسة والمصافحة  
 والمعانقة لخاصة الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم (حتى) نقل انه (قال بعضهم اعفوني عن اللعبة  
 والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام) قيل هو بكسر  
 الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل الفقه فقه ابي حنيفة وحده \* والدين دين محمد بن كرام (واقوالهم)  
 في التشبيه (متعددة) مختلفة (غير انما انتهت الى من يعبايه) ويأى بقوله (فاقصرنا على ما قاله  
 زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلق) مما سله من الصفعة العليا (ويجوز عليه الحركة والغزل  
 واختلوا ايملا العرش ام لا) يلاؤه بل هو على بعضه (وقال بعضهم) ليس هو على العرش بل هو محاذ  
 للعرش واختلف ايعده مناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا (هل هو مناه من  
 الجهات) كاهار (او) مناه (من جهة تحت) فقط (ولا) اي ليس متناهي بل هو غير متناه في جميع الجهات  
 (و) قالوا (تحل الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها) اي على الحوادث الحادثة فيه (دون الخارجية  
 عن ذاته ويجب) على الله (أن يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و) قالوا (النبوة والرسالة  
 صفتان) قائمتان بذات الرسول (سوى الوحي) وسوى امر الله بالتبليغ (و) سوى (المعجزة والعصمة  
 وصاحبها) اي صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بها من غير ارسال (ويجب على الله ارساله  
 لا غير) اي لا يجوز ارسال غير الرسول (وهو حيفئذ) اي حين اذ ارسل (مرسل وكل مرسل رسول بلا  
 عكس) كلي (ويجوز عزله) اي عزل المرسل عن كونه مرسلا (دون الرسول) فانه لا يتصور عزله عن كونه  
 رسولا (وليس من الحكمة رسول واحد) اي لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من  
 تعدده (وجوزوا امامين) في عصر واحد (كعلي ومعاوية الا ان امامة علي على وفق السنة بخلاف)  
 امامة (معاوية لكن يجب طاعة رعيته نه) قالوا (الايمان قول الذر في الازل بلى) اي الايمان هو الاقرار  
 الذي وجد من الذر حين قال تعالى لهم ألت بربكم (وهو باق في الكل) على السوية (الا المرتدين  
 وايمان المنافق) مع كفره (كايان الانبياء) لاستواء الجميع في ذلك الايمان (والكلمتان ايستابايمان الا بعد  
 الردة \* فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم في النار \* واما الفرقة  
 الناجية المستنثة الذين قال) النبي صلى الله عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما أنا عليه واصحابي فهم  
 الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجتمعوا على  
 حدوث العالم) خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه (ووجود الباري تعالى) خلافا للباطنية حيث قالوا  
 لا وجود ولا معدوم (وانه لا خالق سواه) خلافا للقدريه (وانه قديم) خلافا للبعورية القائلين بانه



لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافاً للنفاة الصفات (لا شيء له) خلافاً  
 للمشيئة (ولا ضد ولا ضد) خلافاً للعابضية حيث ابتوا الهين (ولا يحل في شيء) خلافاً لبعض الغلاة  
 (ولا يقوم بذاته حادث) خلافاً للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا  
 الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص) خلافاً لمن جوزها عليه كما تقدم (مرفق للمؤمنين  
 في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى لا يحتاج) في شيء (إلى شيء)  
 ولا يجب عليه شيء إن أماب ففضله وإن عاقب فبعده لا غرض لفعله ولا حاكم سواء لا يوصف فيما يفعل  
 أو يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد  
 الجسماني (حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلق أهل الجنة فيها و  
 خلود الكفار في النار ويجوز العفو) عن المذنبين \* (والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم  
 إلى محمد \* وأهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة (وأهل بدر من أهل الجنة \* والامام يجب نصبه على  
 المكلفين والامام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي \* والفضلية بهذا الترتيب \* ولا تكفر  
 أحد من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم أو شرك أو إنكار للنسب أو) إنكار (مآل  
 مجيئه عليه السلام به ضرورة أو) إنكار (لمجمع عليه كاستحلال المحرمات) التي أجمع على حرمتها فإن كان  
 ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والأفان كان أجماعاً  
 طناً فلا كفر بخالفته وإن كان قطعياً فقيه خلافاً (واماماً عداً فالقائل به مبتدع غير كافر وللتقهاء  
 في معاملتهم خلاف هو خارج عن قننا هذا) قال المصنف (ولیکن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف  
 ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا  
 للاقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه  
 البشر من السهو والزلل وأن يعاملنا بفضله ورحمته أنه هو الغفور الرحيم) وأنا أقول هذا  
 ما تيسر لنا به ونسأل الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير  
 مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب الملل والايجاز الخلل ومشيرين  
 في بعض المواضع إلى ما يتوجه على كلامه من الأسئلة وما يمكن أن تتمسك به  
 في دفعها من الاجوبة تقع الله به الطالبين وجعله ذخراً لنا يوم الدين أنه  
 خير موفق ومعين وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب  
 العصر من أوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة  
 سمرقند صيغت عن الآفات وحسبنا الله ونعم الوكيل  
 نعم المولى ونعم النصير وصلى الله على سيد  
 الانام وآله الكرام وصحبه العظام  
 وسلم تسليماً كثيراً  
 كثيراً  
 آمين



يقول من جرى تصحيح هذا الكتاب على يديه \* وبذل في تحرير مقابله من الوسع ماله \* المعترف  
 بقله البضاعة \* وقصر الباع في هذه الصناعة \* المستعين بربه القوي \* عبد مولاه محمد قطه  
 العدوي \* حقه الله بخفي الطافه \* واعاد عليه وعلى المسلمين عوايد بره واسعافه \* قد تيسر  
 طبع هذا الكتاب الفريد في بابيه \* الدانية قطوفه لمن تفأبط لاله من طلابه \* المتشقى سيف الاخام  
 على الاخصام \* الطاعن بسنان حجة الباهرة في شبه الملهدين اللثام \* المنكس أعلام بدعهم \*  
 الظافر بمفرده على طوائف جمعهم \* حتى ألقوا اليه بمقاليد الاذعان \* قائلين له يا عضد الدين  
 الامان الامان \* فباله من كتاب كشف القناع عن خرائد العقائد الدينية \* ووقف على مواقف  
 متاصدها الحسيدة المرضيه \* وقامت به لاهلها الخه \* وانكشفت لقصادها المحجة \* فاهتدوا  
 بمسالكه الى مقصودهم \* واستدلوا بمرامده على كواكب سعادتهم \* جرى الله موافقه عن المسلمين  
 خيرا \* وضاعف له في دار المنوبة احسانا وأجرا \* وكان تقيم طبع حروفه \* وتنسيق اوضاعه  
 وصنوفه \* في ايام الاصفى الانعم \* والخديو الامجد الاكرم \* من اصيحت به الديار  
 المصرية باحة الثغر \* وايام حكومته كالغرة في جبهة الدهر \* من هو الفرق الثاني \*  
 في افق الصدارة العثمانى \* حضرة الوزير الاعظم افندي الحاج عباس باشا \*  
 بلغه الله في الدارين ما يشاء وما شا \* ولا زال تمتعا في الساحة السلطانية بالعزيز  
 والاقبال \* مقرونا بالتوفيقات الصمدانية في الحال والاستقبال \* وكان  
 ذلك في دار الطباعة العامرة \* المنشأة بولاق مصر القاهرة \* صام الله  
 عن الآفات \* وسامها من سوء الحداث والتقلبات \* تحت ملاحظة  
 صاحب نظارتها \* القائم بتدبيرها وادارتها \* حضرة على  
 جودة افندي \* وفقه الله فيما يعيد ويبدى \* وكان طبعه  
 على ذمة ملتزمه الحاج محمد افندي صالح \* جعله الله  
 في مساعيه خيرا نافع وراجح \* وقد وافق اكمله واخر  
 شعبان المكرم من شهر (١٢٦٦) ست وستين  
 ومائتين بعد الالف \* من هجرة من خلقه  
 لله على اكل وصف \* صلى الله وسلم  
 عليه \* وعلى آله واصحابه  
 والمنتقمين اليه  
 آمين















הספריה הלאומית

AP 4918=2

/ کتاب شرح مواقف العبد

C.1



1942601-10



60984 81800



